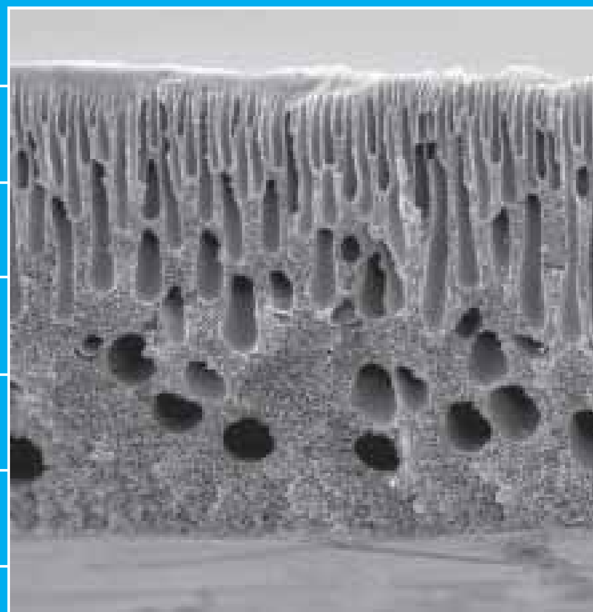
rels

revista d'idees i cultura

hivern 2oo4



temps

margarite yourcenar

un petit tast

de filosofia catalana

llibres

poesia

membranes

4 euros

4



rels, revista d'idees i cultura
núm. 4, hivern 2oo4

edició
Rels d'Aigua, Associació Cultural
Germans Cerveto, 6
435oo Tortosa
tels. 932075263 / 626735360
A/e: rels@tinet.org

direcció
Adrià Chavarria Curto i Ivan Favà Vives

secretaria
Jordi Martí, Xavier Favà i Julián E. Castro

consell de redacció
Xavier Ballester i Thaïs Cloquell

fotografies
Carles Torras Font

muntatge
Ivan Favà

assessorament lingüístic i correccions
Araceli Subirats i Jordi Martí

imprimeix
Impremta Querol
Pol. Ind. Baix Ebre - 977 597 1oo*
435oo Campredó - Tortosa

tirada
5oo exemplars

Depòsit Legal
T-885-2002

ISSN
1698-6660

los oficis de cadascú

Maria Bonet és professora d'Història Medieval a la Universitat Rovira i Virgili
Alfred Sargatal és escriptor i traductor
Juli Cuéllar és historiador
Adrià Chavarria és professor d'institutntoni Mora és filòsof
Mercè Rius és filòsofa i professora a la UAB
Gustau Muñoz és professor a la Universitat de València
Maria Muntaner Gonzàlez és crítica literària
Xènia Dyakonova és traductora
Josefa Contijoch és poetessa
Arnau Pons és poeta i traductor
Laura Vega és traductora
Andreu Subirats és professor d'institut
Carles Torras és enginyer químic i doctorand a la Universitat Rovira i Virgili

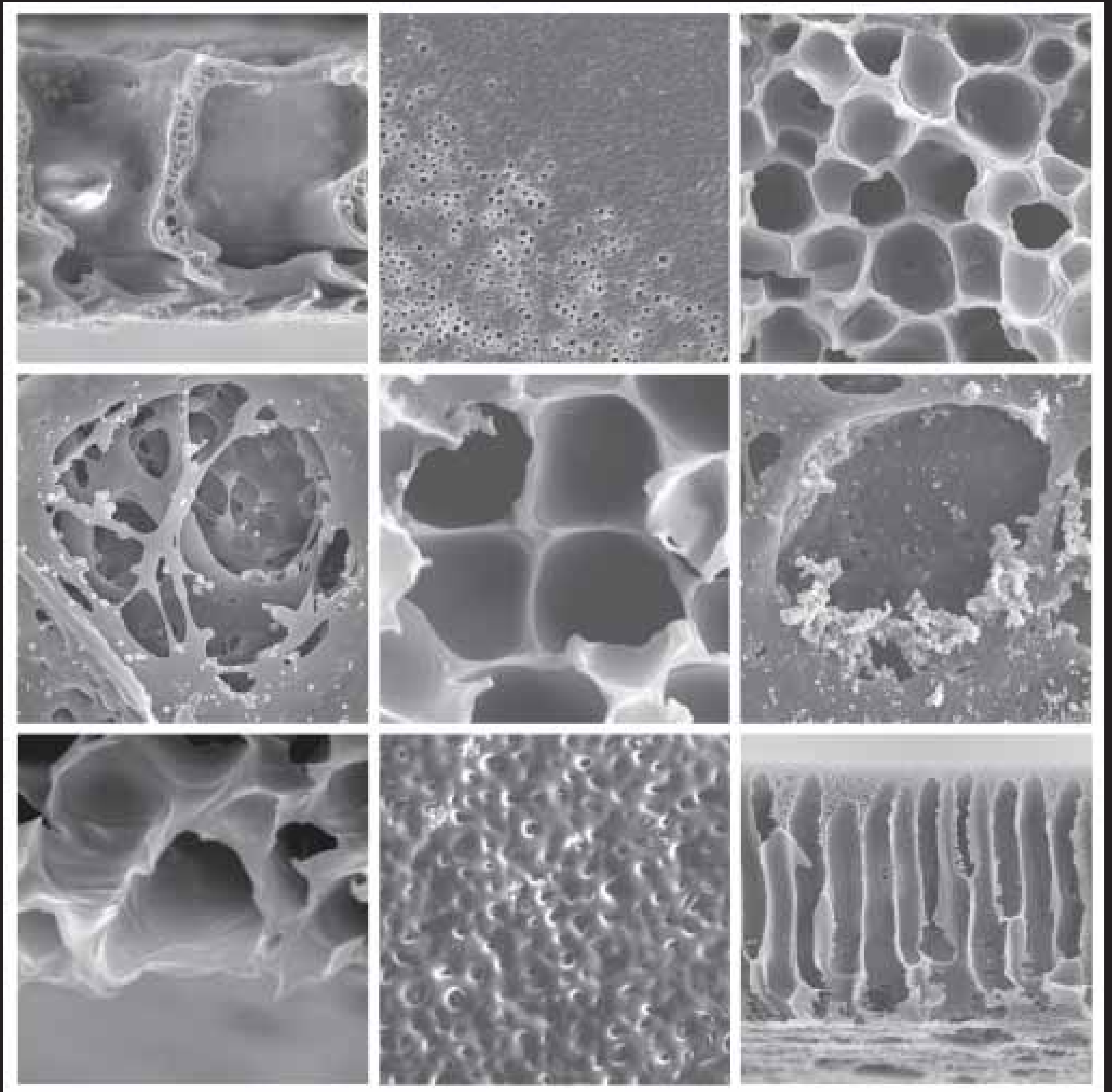
amb el suport de,





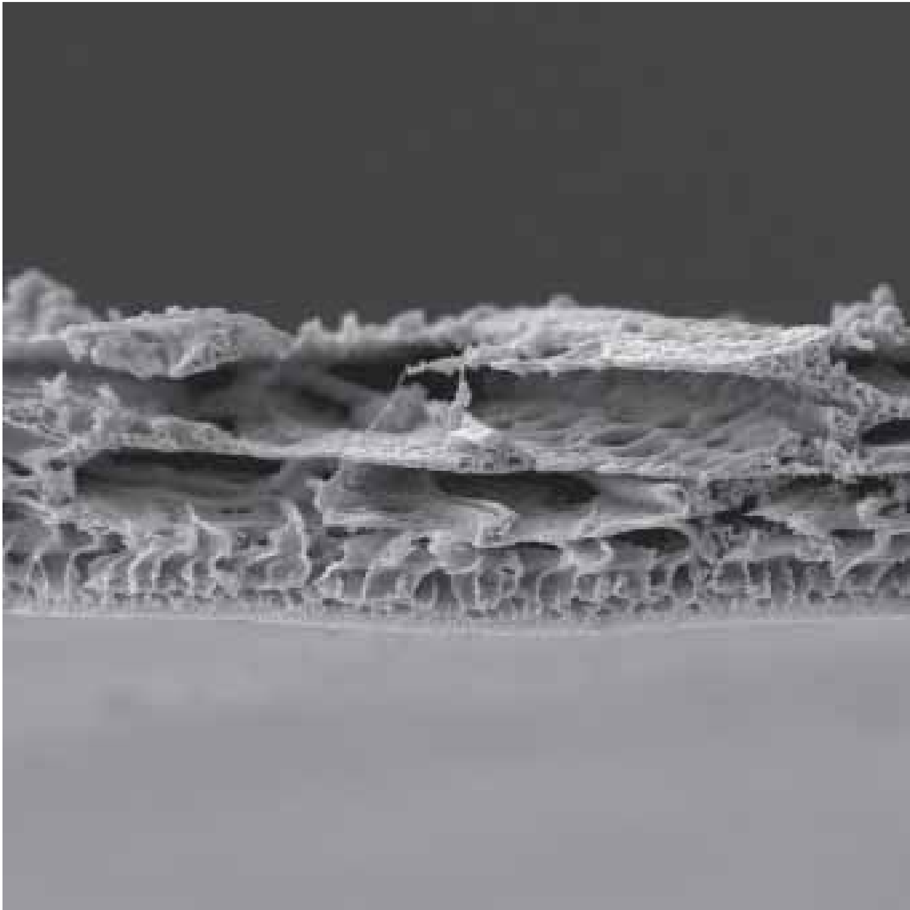
temes

núm. 4, hivern 2004



Un crit vermell travessa les finestres
obertes de la nit, i els esglaons,
muts, s'enfilen per la torre incansable
de la dispersió. Emblanquinats
brillen els murs transparents de la foscor,
s'esmuny espès el riu vertiginós
entre les dunes fràgils del silenci,
fulguren els oasis flamejants
i s'enfonsen els sols profunds
en la llet de l'oblit, i un crit vermell
ratlla de cap a cap la nit serena.

Lluís Solà
(Aquest poema forma part de la primera part del llibre inèdit *El desig i l'enyor* dins el tercer volum de l'obra poètica de l'autor)



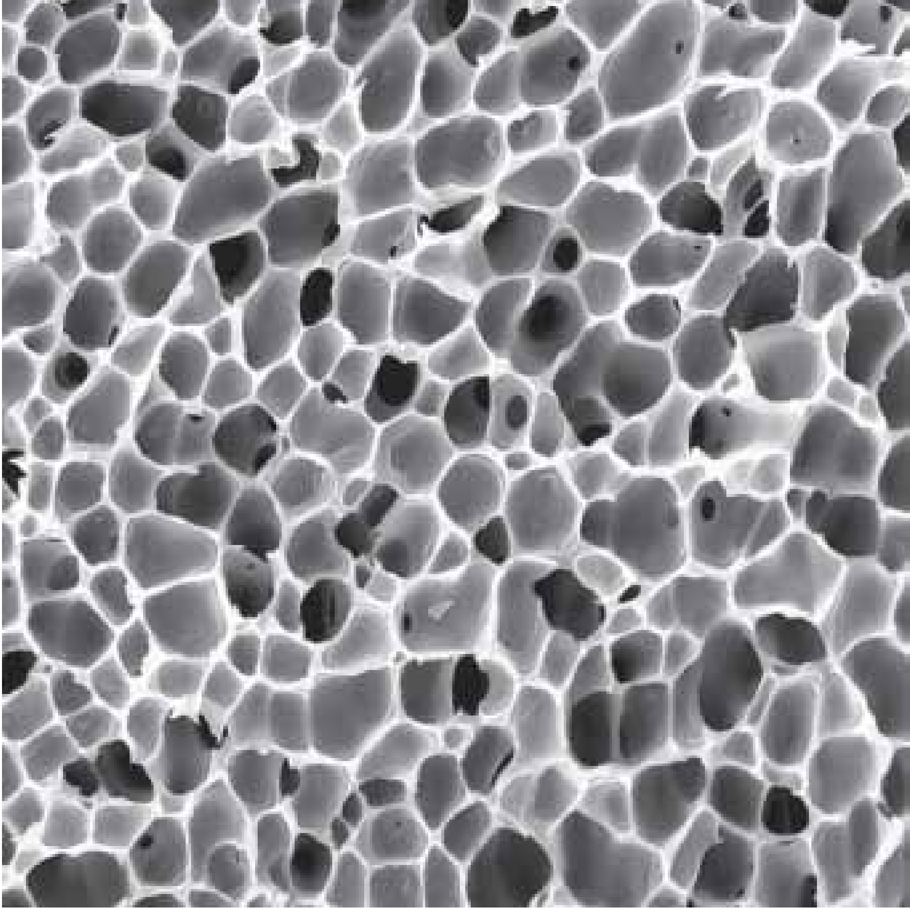
Som de nou al carrer, a la llum pública. Aquesta és la quarta entrega, que en són cinc. Ja som a les portes de l'hivern i *Rels* s'arrela a les noves formes dels paisatges hivernals, que cada any que passen són més dispersos i menys rogencs. Aquesta vegada oferim, transmetem el llegat d'uns homes a qui algú ha anomenat filòsofs o escriptors, tal vegada perquè pensaven —com tothom— una mica més les coses. Al nostre país, però, el pensament va de baixa. La majoria d'ell s'escriu amb una altra llengua, i se'n produeix ben poc.

Els articles sobre Margarite Yourcenar, el temps i les ressenyes, agombolen el camí que continua *Rels*. Un camí difícil, però cada cop més asfaltat des de la seguretat de l'obra ben feta. Almenys, èticament parlant.

Fem un pas tímid, i ens apropem a les possibilitats que ofereix la ciència. Membranes? Sobtarà per moltes raons. Són, per a nosaltres, el motiu, l'excusa per eixamplar els límits del coneixement, de trobar noves formes sota l'aparença i, amb elles, noves realitats. I en el reconeixement, noves formes de bellesa. Renovem el valor de la sorpresa!

Al Mitjà Orient —a la terra sagrada de totes les tres tradicions— hi ha un conflicte. Nosaltres no oferim cap mena de tractat polític, ni volem atiar la senyera de cap esperança (algun dia es resoldrà). Valguin aquests versos com la mostra de la veu d'alguns poetes d'aquells països, assedegats pel dolor de les dues bandes. La poesia té un lloc especial en aquest número. La veu escrita pren cos a la pell de les nostres pàgines. L'hivern pot ser un bon motiu per a llegir-la.

Després arribarà el bon temps —que a casa nostra cada dia es fa massa llarg. Mentrestant, tenim altres reptes (polítics), com l'aprovació d'un text constitucional. Això sí, no fet des del nostre parer, i amb la impossibilitat d'adreçar-nos a EUROPA amb la nostra llengua. Una cosa que des de *Rels* tenim molt clara. D'altres es veu que no. La dimissió d'una llengua —que és la d'aquesta revista— suposa l'abdicació d'una cultura i d'una manera de fer. Ni pitjor, ni millor. Simplement diferent.



rɵls

El temps des del temps

MARIA BONET DONATO

Les societats humanes han copsat i racionalitzat el temps en la vessant quotidiana, atenta a l'ordre astronòmic, i en la ideològica, que s'ha manifestat en les mentalitats col·lectives, sovint amb elaborades visions idealitzades. El temps astronòmic regula les activitats essencials de la vida i és la primera evidència del fet d'ésser a la Terra. Per això l'home com a "dominador" de les espècies i dels seus congèneres n'ha après el ritme i ha creat sistemes de pensament per a aconseguir-ne el control. Aquesta posició envers al temps unida a la mera contingència de la vida que recorda i ressona la fragilitat de la nostra existència, ha conduït al desenvolupament de fórmules que idealitzen el passat, el present o el futur. Les referències alienants han intentat evitar o superar les limitacions reals de la vida com han estat i seran la finitud del nostre temps, de l'espècie o fins i tot del planeta.

1. Les primeres consciències de temporalitat

La consciència de temporalitat va ser una de les primeres manifestacions mentals de les societats humanes prehistòriques, que es reflectí en els enterraments, i un dels més antics, de més 350.000 anys, estava integrat per vint-i-vuit homínids[1]. Els primers amb aixovars són també paleolítics, com el del "príncep" d'Arene Candide d'uns 20.000 anys, que lluïa un barret cosit amb petxines, portava una arma i així perpetuava el carisma i destreses més enllà de la vida. El reconeixement de la mort reflectia la percepció de temporalitat per part de les col·lectivitats, que podia ser una resposta a la por al no ser o a allò desconegut. Tot i la diversitat de les manifestacions culturals relacionades amb la mort al llarg de la història, els enterraments han projectat l'existència del difunt després de la mort, o si més no n'han mantingut viu el record. A més, la temptació o la necessitat d'intervenir en el futur es revelà en altres activitats de l'home a la prehistòria, com les creacions artístiques que perseguien propiciar la fertilitat o la cacera.

Els testimonis prehistòrics sobre el coneixement del temps astronòmic són posteriors, encara que el nivell i la necessitat remeten a èpoques anteriors. Així, l'arquitectura megalítica de Stonehenge assolí tal precisió en l'observació del ritme solar que un menhir central de cinc metres veia sortir el sol per sobre d'ell en el solstici d'estiu, o l'alineament de menhirs a la localitat francesa de Carnac permetia establir la posició més septentrional de la lluna[2].

2. Les primeres civilitzacions agràries: de l'observació astronòmica a la mitificació del temps a Egipte

Les primeres societats agràries van desenvolupar sistemes de mesura del ritme solar anual per tal de dur a terme la planificació en l'explotació agrària, que es traduí en un important coneixement astronòmic i es

manifestà en l'aparició dels primers calendaris o els rellotges estel·lars, d'ombra, de sol i d'aigua. Totes les societats han procurat objectivar el temps crònic per a coordinar la vida col·lectiva, i aquest temps socialitzat té una expressió fonamental en el calendari[3] . A Egipte era solar, atès que el ritme fluvial del Nil també n'era, i el dia que començava la crescuda del riu assenyalava el primer del calendari de 365 dies, quan Sirius apareixia a l'horitzó. Tot i aquesta relació astronòmica, l'any egipci era el que separava dues collites i no pas el temps que trigava la terra en girar entorn al sol, i les tres estacions responien a la crescuda del riu —*ajet*—, a l'activitat de sembrar —*peret*— i a la de collir —*shemu*—, de quatre mesos de tres setmanes de deu dies. Per a mesurar el temps, es van perfeccionar les observacions astronòmiques, que fins i tot van permetre a Erastòstenes d'Alexandria (aprox. 276-196 ac.) calcular el diàmetre de la terra amb molta precisió.

La interpretació mítica del temps, passat o futur, va ser la ideologia més important en el pensament egipci, i responia als requeriments de les noves activitats agràries atès que l'existència futura depenia d'allò collit en el passat i emmagatzemat, lluny de la lluita quotidiana del caçador-recolector. Per tant, en domesticar plantes i animals l'home va començar a dominar o assegurar-se el futur, i d'aquesta garantia col·lectiva de les collites se'n va fer la fiança de la riquesa d'uns pocs, que impulsaven i es beneficiaven de la idealització del temps. En aquest sentit, la ideologia político-religiosa egípcia definia un escenari d'estabilitat on la figura del faraó n'era l'aval o la manifestació, i mostrava un passat ideal com a forma de legitimitat del poder faraònic. Això es reflectí en una història lineal, perfectament definida per la successió pacífica de 30 dinasties i dels faraons[4] , que amagava la realitat que naturalment va ser canviant, convulsa o conflictiva. Aquesta visió és una de les primeres elaboracions ideals del passat, que assegurava el present o fins i tot, i molt especialment, el futur, atès que el faraó tenia una relació especial amb la mort.

A més a més, la ideologia sobre la vida d'ultratomba restava importància al present, feia eterna l'existència vertadera després de la mort i impulsava la construcció dels luxosos monuments funeraris, que també responien a les formes econòmiques d'emmagatzematge. Així, els enterraments obligaven a apartar una sèrie d'objectes en vida, contribuint a una forma d'estalvi i a estimular el consum, perquè els robatoris de tombes tornaven al mercat part d'allò enterrat, o obligaven a restituir les peces sostretes[5] . Això il·lustra la connexió entre la ideologia d'ultratomba i la nova forma de comprendre l'economia, que es basava en stocks. De la idealització del passat es passava a la del futur i la vida quedava reduïda, disminuïda de valor, tot restant transcendència a qualsevol dificultat vital. El subjecte s'alienava de l'opressió en benefici de les classes dominants o explotadores, com farien i fan les religions de la salvació.

3. Del temps dels déus als orígens del sentit del temps a l'antiguitat clàssica

Les societats antigues de Grècia i de Roma compartiren aspectes fonamentals de la percepció quotidiana i de l'elaboració filosòfica del temps, on per primer cop es va teoritzar sobre la relació entre el temps i l'eternitat, o sobre l'articulació del temps del món i el de les ànimes[6] .

En sengles civilitzacions protohistòriques hi hagué enterraments sumptuaris, testimoni de la prolongació de les diferències de classe després de la mort, com els de Micenes, amb tresors i de caire col·lectiu, que era el reflex de la importància del grup o clan. Aquesta tradició gentilícia persistí a Grècia o a Roma de forma difusa, manifestada en la veneració dels avantpassats a Roma, on a l'entrada de les cases hi havia l'oratori reservat als deus Manes, les ànimes dels ascendents que els protegien. La legitimitat de classe procedia del passat com es palesava en les élites dominants romanes i en les gregues de l'època arcaica. De forma semblant, els deus estaven travats en una complexa xarxa de relacions de parentiu, en la que Cronos grec, o l'equivalent romà Saturn, divinitat del temps, del sol o fins i tot de les collites, era el pare de Zeus, qui a la vegada era pare dels altres déus de l'Olimp. La imatge de Saturn era la de un vell sec, encorbat, i de cara trista, amb una falç a la ma al·lusiva al fet que el temps ho destrueix tot, que s'empassava als fills com es

menja els dies, mesos o segles en haver-los produït.

A l'antiga Grècia cada ciutat tenia el seu calendari, que era lunisolar, amb els mesos lunars i un suplementari per a ajustar-se al cicle solar, que assolí un sentit polític, combinat amb el precedent religiós. Així els magistrats de la *polis* proporcionaven el nom de l'any, com succeiria a la Roma republicana amb els consols. El sistema de datació per mandataris es mantingué a l'edat mitjana amb els anys del regnat. La duració predeterminada en l'exercici dels càrrecs a la Grècia clàssica i a la Roma republicana depenia del calendari, la qual cosa permet pensar que el temps delimitat s'assimilava a les individualitats, tot distanciant-se de la idea de legitimitat del llinatge que es perdia en el passat. El temps definit era la garantia al bon govern i es deixava enrera l'època aristocràtica grega o a Roma la dels patricis. En la contemporaneïtat, aquest principi de limitació del poder dels dignataris a un període o la caducitat dels càrrecs ha definit les formes polítiques assolides per les revolucions burgeses com a garantia fonamental dels sistemes democràtics, i que en els inicis es contraposaven a la legitimitat familiar característica de l'Antic Règim amb concomitàncies envers les transformacions políticosocials a l'Antiguitat.

Juli César va contribuir a l'estabilització del calendari a Roma, que s'ha consolidat al món occidental, quan l'any 45 ac. assumí el calendari solar fet per Socígens d'Alexandria. L'any tenia 365 dies i cada quatre se'n repetia un: el 23 de febrer, que era *bis sexto die ante kalendas Martias*, origen del terme bixest. Aquest còmput cometia un error de 0,0075 dies per any, i per això el papa Gregori XIII el 1582 va reformar-lo quan ja es portava un desfasament de 10 dies[7] . En l'època de màxima definició de la romanitat imperialista es fixà un únic calendari, com un element més imposat per a uniformar.

El pensament clàssic va diferenciar clarament el temps dels homes del dels déus, i el dels homes estava teledirigit, ja fos pel destí o les parques, o per la voluntat dels déus. De fet a l'antiguitat clàssica, Grècia i Roma, van conviure dos formes ideals de temps, una segons la qual la història i la vida eren fenòmens repetitius, i un altre que considerava el pas del temps com a irreversible. Tot i la contradicció, alguns plantejaments com el conegut de la transmigració de les ànimes de Pitàgores reunia els dos corrents[8] . Sense pretendre fer un balanç de les variades aportacions del pensament grec, es pot singularitzar la visió d'Heràclit que responia a la comprensió eterna del cosmos, segons la qual l'univers és un succés que es fa i desfà segons un procés circular d'etern retorn, i per tant allò permanent en el món és mera aparença. L'eternitat i el canvi permanent anul·len el sentit i qualsevol visió del temps[9] . De forma semblant, Parmènides oferí una noció d'eternitat intemporal, però a diferència d'Heràclit negava l'existència del canvi. Com deia Parmènides: "el temps és ara tot sencer a l'hora". En canvi, i després de les innovacions platòniques, Aristòtil (384-322 ac.) va aportar la primera anàlisi sistemàtica del temps. En el seu plantejament aquest és un continu, és el fluir de l'ara, que es correspon a un nombre, en un sentit abstracte d'allò comtat, relativament a allò anterior i allò posterior. Però l'ara no és part del temps, és el límit, no té extensió, és un moment[10] .

Tot i que no existeix una única comprensió del temps a l'antigüitat, és possible descobrir el predomini d'una comprensió del temps en mans dels déus, o del Destí, contestada per Epicur, qui en front de *fatum* clàssic situava la incidència de les casualitats, de l'atzar, amb una certa idea de llibertat per l'individu que no deixa de ser una primerenca reivindicació del present. A més a més van anar apareixent tímides comprensions del temps dels homes, del temps històric ni mític ni mitificat a Erastòstenes d'Alexandria (aprox. 276-196 ac.) —Herodot, Tucídides—, que com en Polibi era transcendent. Així afirmava que la història era *magistra vitae* i, per tant, l'home podia intervenir en el seu futur des del coneixement del passat. Fins i tot l'etern retorn de les ànimes en el pensament pitagòric, quan entenia que aquestes es purifiquen i milloren, concedia un sentit a l'existència humana. L'evolució del pensament responia al desenvolupament políticosocial a Grècia i Roma entre els segles VIII i V ac., o mitjans del VII al IV ac., que va comportar el trànsit d'un sistema tribal en descomposició a noves fórmules d'associació de ciutadans. Així des de la dependència envers a la tutela o la legitimitat gentilícia s'obrí camí l'acció de l'individu,

i paral·lelament el temps ja no era fatídic, sinó que podia tenir sentit des de la llibertat o acció de l'home.

4. Les societats medievals: les promeses del futur i els inicis del valor del temps

El lloc que l'individu havia començat a tenir envers al temps avançà a l'edat mitjana en dos grans concepcions que són precursores de les visions actuals més comunes sobre aquest. Per una banda l'aparició de les tres religions monoteistes, van atorgar a l'home un cert paper en la resolució de la seva salvació, encara que finalment estava en mans de déu. Aquest ideal era innovador respecte a l'acció del subjecte, però retrobava la versió del destí humà projectant-se en el més enllà. D'altra banda, des del segle XIII sorgí a l'occident feudal l'embrió de la valoració del temps, ja fos econòmicament o derivada del vitalisme baixmedieval que va culminar en el renaixement.

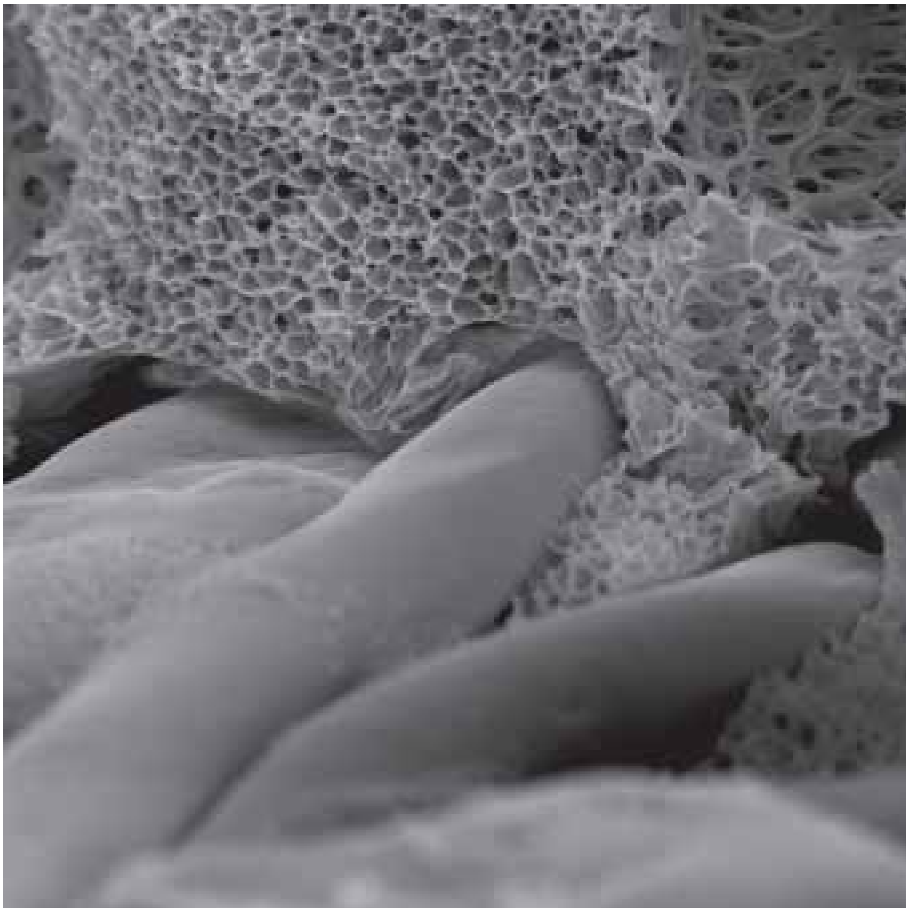
Les grans religions monoteistes, que van monopolitzar el pensament medieval, compartien la promesa de millora en el futur, encara vigent avui en dia. El judaisme antic havia desenvolupat la idea de la salvació del poble escollit a la fi dels temps, on l'apocalipsis s'anava identificant amb al messianisme, i que aportava la visió salvífica no en el més enllà, sinó en el futur[11] . En l'època que va viure Jesus eclosionà la resistència dels jueus a la romanització, tot manifestant-se en un clima d'imminència de la *parausia*, és a dir de l'adveniment del Messies i la posterior salvació jueva. La peremptorietat del regne de Déu a la terra es va veure avortada per la derrota jueva a mans dels romans a l'any 70 i el judaisme revolucionari o el primer cristianisme van donar pas a noves formes religioses basades en la resignació. Pau de Tars va capgirar el possible missatge revolucionari i en lloc de la proximitat de la fi del món va proclamar que el retorn del messies, segona vinguda de Crist, anava per llarg, per la qual cosa els creients havien de convertir la vida en espera, acceptant els ordres polítics i socials[12] . L'eternitat de la filosofia grega, abans totalment aliena a les persones, esdevingué humana amb el cristianisme, i fins i tot a l'Islam, on quedava fora de l'abast del creient.

El judaisme va aportar la fixació del temps quotidià a través de la litúrgia. La plegaria, matutina, de migdia i vespertina, o les festivitats religioses marcaven el temps crònic, que heretà el cristianisme i consolidà l'Islam[13] . El calendari judeocristià incorporava la setmana de set dies, de referència lunar, on el Sabat o el dia del Senyor en marcaven l'inici. El temps era tancat, repetitiu, i els calendaris mensuals-estacionals de l'alta edat mitja recordaven el retorn regular de les activitats de la vida agrària[14] .

Agustí d'Hipona a *De civitate Dei,* (413-427) definí el sentit de la història humana que era el progrés lineal ascendent sota la direcció de la providència divina. La visió teledirigida del temps dels homes coincideix amb d'altres de l'Orient o de l'Islam i és un lloc comú de moltes mentalitats col·lectives. No obstant això i a diferència del pensament agustinià, l'Islam nega el significat de la història humana atès que només déu coneix el sentit del temps humà, que és una discontinuïtat de moments[15] . A més, l'eternitat de déu no és un temps indefinit sinó una manera d'ésser. En definitiva, al cristianisme i a l'Islam el temps és de déu. A més a més, Agustí oferí una comprensió psicològica del mateix, atès que era una experiència interna de l'ànima, i encetava una de les vies d'interpretació com ha estat la de la relativitat del temps[16] .

A la plena edat mitjana occidental es desenvolupà el temps dels mercaders, pel qual s'establien els terminis dels pagaments, la durada de les transaccions o dels viatges mercantils, i així es començava a dotar-lo d'una valoració quantitativa i lligada al benefici. No en va l'església condemnava els préstecs usuraris atès que el benefici implicava hipotecar el temps, que era de déu i en conseqüència no es podia vendre perquè no pertanyia als homes. En la indústria tèxtil en expansió els treballadors arribaven i marxaven a hores fixes, o fins i tot en moltes ciutats artesanals una campana cridava al treball i al descans. Aquest nou temps burgès, l'hora laica de seixanta minuts, explica que al segle XIV apareguessin els primers rellotges mecànics a les torres dels ajuntaments, i el 1500 els portàtils[17] . El perfeccionament en la capacitat de mesurar el temps es produí a l'època moderna amb descobriments com l'isocronisme amb un pèndol de Galileu (1582).

La crisi baixmedieval resultant de la Pesta va accelerar la transformació en la percepció del temps com a



resultat de la nova mentalitat vitalista i humanista, tot i que es concretà en la melangia d'un passat millor. El nou somni col·lectiu rendia culte a la bellesa de les coses terrenals, i lloava als antics herois i savis, al cavaller, a la donzella, als pastors senzills, i satisfets de la vida[18] . Del sentiment de tristor a les acaballes de l'edat mitjana en queda el testimoni de Petrarca ...*visc, però indignat, perquè el destí m'ha assignat els temps més tristos, i els pitjors anys. Hauria d'haver nascut abans o molt temps després, però hi va haver i possiblement hi haurà un temps més feliç; allò que hi ha enmig és sòrdid.* Allò que hi ha en mig, era l'època que s'abandonava, la *media tempestas* d'Andrea de Bossi (1469), que va donar lloc al concepte d'edat mitjana en contrast als nous temps.

5. Del temps dels homes a l'esclavitud del temps

El renaixement va amplificar aquesta percepció vitalista del temps, manifestada en les expressions literàries i artístiques del *Carpe diem* o de la bellesa idealitzada, però aquest era encara agònic com es desprèn de la idea del *tempus fugit*, i la historiografia del període sostingué visions antigues com la cíclica o la cristiana. Els somnis col·lectius convivien amb la fatalitat que inundava altres comprensions sobre la vida, o fins i tot n'eren el resultat, i aquesta polaritat es mantingué i reforçà al segle XVII. Des de l'època renaixentista, l'home esdevingué el centre i la mesura de totes les coses, quan adquirí consciència de viure una *nova aetas* tot i que hereva de l'antiguitat. Així esgarrapava posicions en l'apropiació del temps, i no obstant això, la visió cíclica, que en un cert sentit era determinista, es consolidava com una de les principals interpretacions de la història.

Malgrat les moltes idealitzacions del pensament renaixentista, des de l'edat mitjana s'havia desenvolupat l'observació científica, que afectava al món en el que es movia l'home, és a dir a la natura, als astres o a la física, i de la que se'n desprenia una afirmació de l'aquí o de l'ara, on l'ara responia el propòsit de dominar millor el món. A partir de la revolució copernicana el nostre planeta ja no era el centre de l'Univers, però en canvi l'home occidental l'intentava sotmetre com mai ho havia fet abans. El desenvolupament del coneixement científic alliberava progressivament la humanitat dels designis divins, mentre l'antropocentrisme es consolidava com a etnocentrisme occidental o occidentalista, i el món, abans realitat creada, quedava subjecte als humans.

Des dels inicis de la modernitat es pactava la partició de les terres a conquerir en el futur, com les americanes encara per explorar entre les Corones de Castella i Portugal amb el tractat de Tordesillas (1494). Això significava un nou estadi en la pràctica medieval de programar el benefici de les empreses mercantils en relació al temps. Fins i tot l'església cristiana es va adaptar a la nova visió del temps, quan la salvació es podia assolir amb la compra d'indulgències. D'aquesta manera els individus no sols intervenien en els beneficis econòmics futurs, comercials o de conquesta, sinó també en els espirituals o la salvació, quan poc abans havien estat quasi inabordables. En definitiva, el temps i l'espai van començar a ser realitats del domini de l'home.

Tot i que les esglésies reformistes del XVI van atacar el mercadeig de les indulgències, introduïren conceptes d'acord amb les noves percepcions del temps. El puritanisme calvinista, malgrat recuperava la idea de la salvació lligada a la predestinació, tenia una comprensió temporal i mundana de la vida. Així déu ajudava a la terra als qui s'havien de salvar, i la riquesa era un signe visible dels escollits, que trencava de forma radical amb la comprensió negativa del cristianisme envers aquesta. Com va explicar Max Weber l'ètica protestant impulsà l'esperit del capitalisme, on el treball ocupava un lloc especial, atès què era la tasca imposada per déu, i per agradar-li s'havia de seguir aquesta activitat. A més s'hi afegiria la consideració de que perdre el temps era el primer i més grans dels pecats[19] . Aquesta idea i la visió de la riquesa per part dels puritans aniria aproximant-se a l'esperit del capitalisme segons la qual *time is money*. Les necessitats de màxima producció al segle XIX expliquen el rebrot del puritanisme calvinista en l'àmbit anglosaxó o en altres ambients, que com ha indicat M. Focault condicionà el desenvolupament d'una moral extremadament rígida en la sexualitat, conseqüent a una visió estrictament productiva del temps.

El moviment il·lustrat del segle XVIII oferí un salt qualitatiu envers a la visió humanista del renaixement, atès que en general s'assumí la perfectibilitat de l'home i de la societat. La humanitat progressava, i el futur esdevenia novament una promesa, encara que era tangible, viscuda, on la pròpia existència podia contribuir o participava del progrés. L'optimisme i l'ànim s'havien apoderat de les mentalitats col·lectives, que es mantingué en grans pensadors del segle XIX, tot i perdre la ingenuïtat dels il·lustrats.

Els processos socials conduïen al progrés de la humanitat, i distintes visions de la història en confirmaven l'eficàcia, tot dotant el temps de sentit. Ja Voltaire (1694-1778) afirmava que la història era el pas de la passió a la raó, i de l'obscuritat a la llum, tot abandonant les lectures providencialistes per a proposar explicacions racionals; i de forma pròxima E. Kant (1728-1804), culminava la teoria racional de la història, segons la qual l'home es convertia en racional en el procés històric. J.G. Hegel (1770-1831) afirmava que déu es revelava en la seva obra, i com una part de la mateixa la raó ho feia en la història. La raó que inspirava i planificava la història humana, no era natural ni abstracta, ni tampoc transcendent divina, sinó la humana, la de les persones finites[20] . La història era la història del pensament, l'autodesenvolupament dialèctic de la raó era el procés històric. Aquesta visió dinàmica i dialèctica de l'esdevenir humà va ser la base del materialisme històric, que al segle XIX li atorgà una dimensió social de lluita de classes, la qual s'acabaria amb el socialisme del futur, i per tant novament era una prometença d'un món millor.

La revalorització progressiva del temps de l'home, no s'alliberava dels condicionants derivats de la idea del temps fugaç, de la seva irreversibiltat, que continuen presents en els dies apressats en els que ens movem en la contemporaneïtat. El pensament il·lustrat abordava i desenvolupava el concepte de productivitat de la mà d'Adam Smith, que establia una correlació entre la producció i el temps. Després altres economistes dels segles XIX i XX van aprofundir en la teorització dels termes necessaris per a la productivitat, atès que el capitalisme en basa el seu creixement. Aquest paràmetre és el resultat d'una millora tecnològica, i en molts casos de l'esforç de les persones, no només amb una convenient racionalització de les tasques sinó de la multiplicació de les seves capacitats. És l'esclavitud del temps a la que sotmet el capitalisme, que busca beneficis i renova la màxima "el temps es diner".

De la idea d'Adam Smith d'augmentar la producció i la productivitat a través de les cadenes de producció s'evolucionà al segle XIX cap el taylorisme, que a partir de l'estudi del temps d'execució dels diversos treballs o cronometratges contemplava la paga de primes d'acord amb el rendiment. Era l'"*organització de l'esgotament*", que a més a més marginava al treballador de qualsevol iniciativa[21] . El model econòmic soviètic va donar resposta a les necessitats productives de forma propera al taylorisme amb el stakhanovisme. Aquest mètode conegut com l'organització científica del treball buscava intensificar la productivitat, i des de l'anàlisi dels processos concrets de la producció reduïa els temps morts, basant-se també en l'actitud solidaria dels treballadors[22] . A més d'aquests plantejaments elaborats a nivell teòric, cal recordar les colònies fabrils com les del Llobregat, on els obrers vivien i treballaven per tal d'optimitzar la utilització del temps.

Les millores en les condicions sanitàries de la vida, i per tant la superació progressiva de l'elevada taxa de mortaldat pròpia del règim demogràfic antic ha contribuït a la consolidació d'una percepció de la vida com un estat natural des del segle XIX i principis del XX, en lloc de la consciència del seu valor extraordinari. No obstant això, i en un segle convuls com el XX, un dels corrents filosòfics més transcendents, l'existencialisme, ha atacat precisament l'essencialisme dominant en la filosofia occidental atès que afirma que l'existència és prèvia a l'essència. Pel que fa al temps assumeix novament la percepció que aquest se'n va, s'esmunyeix, i com deia J.P. Sartre "el temps em separa de mi mateix, d'allò que he sigut, d'allò que vull fer, de les coses i de tot el que és l'altre".

Al segle XX el temps s'ha imposat a l'home, atès què el progrés tècnic, l'acceleració dels transports, la informació al segon el retallen, com si la persona s'hagués d'alliberar d'aquest. Els patrons de bellesa, la resistència a morir, la necessitat d'immortalitat que

projecta l'individualisme ferotge, tot està sota el *fatum* del temps, del qual l'home aspira a redimir-se. No hi ha redempció possible, l'existència és mortal, però també temporal, i és precisament la percepció d'aquesta suma de temporalitats el que permet aproximar-se a allò etern. El temps viscut, que és viu, i que és projecta és el nostre temps, que dotat de sentit s'aproxima mínimament a l'eternitat. Si entenem l'eternitat com quelcom que és el resultat del moviment incessant de la natura, i ens allunyem de la idea d'una existència intemporal, tot acceptant la realitat temporal, l'existència mortal de l'home pot quedar vinculada a l'eternitat relativa del món. L'activitat creadora humana actualitza aquest vincle[23].

Tot i la relativitat del temps, tot i la fragilitat del temps del cosmos o del subjecte, la percepció de la humanitat com a unitat, i de la seva relació amb la natura com a quelcom indisosiable ens situa davant d'un present que ha de ser futur, i que en les noves condicions de vida s'ha de programar, ha de ser sostenible tan pel que fa al medi, i molt especialment pel que fa a les relacions entre les comunitats al món. Així, arribats al segle XXI, els humans, tot i que captivats per un present que no acaba de ser nostre, hem començat a programar i pensar en el futur, que ja no és ideal, ni místic, sinó nostre o dels nostres, i aquest horitzó és ja una necessitat de l'avui, si volem que el temps subsisteixi. e|

---

1. Aquest conjunt de restes de la serra d'Atapuerca van ser segurament dipositats de forma intencional com a enterrament, en no ser un indret destinat a la vida atès que no hi havia restes d'animals menjats, segons dades i conclusions del Grup de Prehistòria de la Universitat Rovira i Virgili.

2. Sánchez, A., *Astronomía y Matemáticas en el Antiguo Egipto*, Madrid, 2000, pp. 19-21 i per Egipte, pp. 74-105.

3. E. Benveniste que cita Bouvier, D., "Temps chronique et temps météorologique chez les premiers historiens grecs" a Darbo-Peschanski, C., *Constructions du temps dans le monde grec ancien*, París, 2000, pp. 115-141.

4. Kemp, B., *El Antiguo Egipto. Anatomía de una civilización*, Barcelona, 1992, p. 29 i ss.

5. *ibidem*, p. 305.

6. Darbo-Peschanski, C., *Constructions...*, p. 11.

7. Des de la reforma gregoriana només era bixest l'any secular que la centena fos múltiple de 4.

8. Lloyd, G.E.R., "El tiempo en el pensamiento griego", pp. 131-168, p. 139 a *Las culturas y el tiempo*, de DD.AA, Salamanca, 1979.

9. Aster, E. Von, *Historia de la filosofia*, Barcelona, 1935, p. 66 i especialment Lloyd, G.E.R., *op. cit.*, pp. 145-6.

10. La seva teorització del temps es desenvolupa en el llibre quart de la Física, que s'introduïa amb una crítica a algunes de les elaboracions precedents sobre el temps. Així rebutjà concepcions que l'identificaven amb el moviment de l'Univers —relatiu al pensament platònic— de l'esfera celeste, o amb una espècie de moviment o de canvi. Això no obsta per a què considerés que tan la percepció de canvi com la de moviment permeten reconèixer el temps, però no són el temps. Així tot i que rebutjava la identificació del temps com a moviment dels cels, reconeixia que era la mesura per excel·lència en definir *el temps és el nombre del moviment*. Quant a la interpretació històrica en un sentit estricte analitzava el canvi social de forma tancada, com quelcom que s'anava repetint, malgrat rebutjar la visió cíclica, Lloyd, G.E.R., *op. cit.*, pp. 160-1.

11. Cal recordar que la religió de Zoroastre es va difondre cap el 1000 ac., amb idees que com l'esmentada, o la percepció del be i del mal van passar a la religió jueva a través de la influència rebuda pels jueus de Babilònia, on es redactà el Talmud al segle V, i sobretot després de l'expulsió de Babilònia quan van assumir les idees de la salvació i apocalíptiques.

12. L'escatologia heretada del judaisme va estar molt present en la predicació cristiana, i en els evangelis es deia "Aquí hi ha alguns homes que no moriran abans de veure el fill de l'home aparèixer amb tot el seu esplendor..." (Mt, 16, 28), que es mantingué en el cristianisme antic al menys fins finals del segle II, o fins i tot ha estat present en variades sectes milenaristes o "adventistes" cristianes. Puente Ojea, G., *La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, Madrid, 1984, pp. 70-200.

13. Les tres oracions del dia es coneixen com: la de la matinada *saharit*, la més important la del migdia o *minhà*, i la del vespre l'*arbit*, abans del descans nocturn.

14. Durant els primers segles medievals es consolidà el

còmput de la fi del món a partir de les dates d'origen d'Eusebi de Cesarea. Així el Beat de Lièbana establí que esdevindria cap el 800, però amb tot defensava la idea del temps com a quelcom pertanyent a Déu: *si es compleixen o s'escursen els temps només Déu ho sap...*, García de Cortázar, M.A., "El milenarismo del año mil: ¿mito o realidad escondida" a *Año 1000, Año 2000. Dos milenios en la Historia de España*, Madrid, 2001, pp. 49-70.

15. El temps i la història no es desenvolupen, i els moments amb connexions aparentment certes, només el sentit vertader està en déu. L'ordre dels successos depèn d'un cert ordre buscat per déu, però el pot interrompre en qualsevol moment, Gardet, L., "Puntos de vista musulmanes sobre el tiempo y la historia" a *Las culturas y el tiempo*, Salamanca, 1975, pp. 223-245. De forma simplificada el temps a l'Islam es buida de sentit i de contingut des d'una òptica humana, però com a contrapunt la vida quotidiana, aquell instant que forma part de la via làctia d'instants, queda molt pautada pel calendari litúrgic. L'oració diària marca el ritme diürn, i en les ciutats la crida a l'oració defineix l'ordre quotidià del creient, qui segueix els designis divins al complir amb la mesura determinada (*qadar)* que contraresta el *dahr* o duració desconeguda, que només pertany a déu.

16. Agustí manifestava la visió relativista així: *¿Què és el temps? Si ningú m'ho demana ho sé; però si vull explicar-ho a algú que m'ho pregunta no ho sé*, *Confesions*, XI, 14.

17. Fins i tot es començava a distingir el temps de la ciutat del temps del camp com feia Jean de Garlande al segle XIII en afirmar que els homes del camp mesuraven el temps per les campanes: *Campane dicuntur a rusticis qui habitant in campo, qui nesciant judicare horas nisi per campanas,* Le Goff, J., *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval,* Madrid, 1983, pp. 45-62.

18. Huizinga, J., *El otoño de la Edad Media*, Madrid, 1961, 1ª 1930, pp. 56-57.

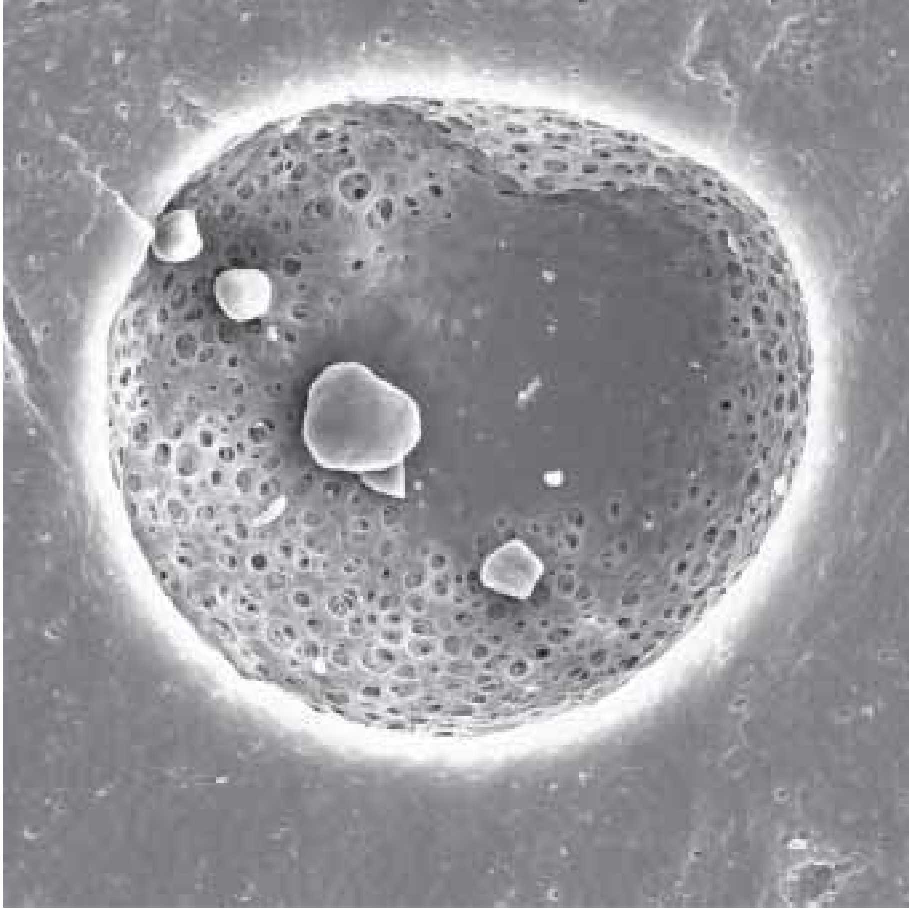
19. Weber, M., *L'ètica protestant i l'esperit del capitalisme*, Barcelona, 1984, p.71, 92, capítol III i p. 224. Pel que fa a les innovacions científiques les esglésies reformistes aportaven una integració entre ciència i religió, atès que entenien que l'univers era una mena de rellotge i Déu era el rellotger, que havia fabricat la màquina perfecta del Cosmos.

20. Vegeu Ferreter Mora, J., *Cuatro visiones de la historia* universal, Madrid, 1970, p. 66-85 per a Voltaire o altres i Mitre, E., *Historia y pensamiento histórico. Estudio y antología*, Madrid, 1997, pp. 57-9 i 73 per a Hegel.

21. Frederick Wilson Taylor (1856-1915) va ser el teòric d'aquest model, i va escriure *L'organització científica del treball*. La finalitat era produir més, atès que s'havia de fer a major velocitat.

22. L'origen se situa en les pràctiques de treball en equip que es desenvoluparen a la Unió Soviètica en una fàbrica de carbó als anys trenta per iniciativa de A.G. Stakhanov.

23. Askin, Y.F., "El concepto filosófico de tiempo" a *El tiempo y las filosofías*, de DD.AA., Salamanca, 1979, pp. 149-165.



El laberint d'ombres de la literatura catalana

ALFRED SARGATAL

Senyores i senyors,[1]

L'amic Àlex Broch, en nom de Pen Club Català, em va demanar si voldria parlar en aquest col·loqui sobre Yourcenar a Catalunya. Quan m'ho va proposar, no em vaig poder estar de dir-li que segurament jo no era pas la persona més indicada, i que, en tot cas, em sentia ben poc autoritzat davant un tema tan ambiciós —si més no a primera vista. Finalment, vaig accedir-hi, amb la condició o, millor dit, l'advertència que potser me n'aniria per les branques. Demano, doncs, des d'ara que se'm permeti de fer algunes divagacions més o menys relacionades amb el tema d'aquest vespre, i que se'm perdoni si, de passada, em surto de mare i enceto alguns aspectes més aviat col·laterals.

En primer lloc, haig de dir que la meva relació amb Marguerite Yourcenar ha estat molt limitada. Això no vol dir pas que no hagi estat intensa. En efecte, ja fa més de quatre anys, com a membre del consell editor de la col·lecció "Els Llibres de Glaucos" vaig exposar la necessitat d'incorporar a la nostra llengua aquesta autora francesa, que aleshores jo només coneixia per la traducció que havia llegit de Julio Cortázar de la seva novel·la *Les memòries d'Adrià*, publicades en una editorial argentina (Sudamericana) cap allà als anys seixanta. Tenia molt bones referències també de l'*Oeuvre au noir*, però ben poca cosa més. El meu entusiasme era tan gran, tanmateix, que finalment vaig convèncer els altres companys perquè comencéssim a fer els passos necessaris per mirar d'aconseguir els drets de traducció al català d'una d'aquestes dues obres mestres. Aviat, però, vam assabentar-nos, per l'editor francès, que totes dues havien estat contractades per uns altres editors de casa nostra que havien tingut la mateixa pensada. Mentrestant, va produir-se el *boom* Yourcenar en castellà: primer, la reedició a la Península d'aquella ja introbable traducció de Cortázar, i al cap de poc l'aparició d'*Opus nigrum* de la mà d'Editorial Alfaguara, que aviat es convertiria en l'editora castellana de gran part de les seves obres. Nosaltres, per la nostra banda, no podent contractar cap d'aquelles dues obres, vam optar per comprar els drets del recull de novel·les curtes publicades en francès amb el títol *Comme l'eau qui coule*. Gallimard, l'editor de Yourcenar, després d'exposar-li quina mena d'editors érem —aficionats i sense gaires recursos—, ens va suggerir la possibilitat de publicar les tres novel·les curtes d'aquell aplec per separat: d'aquesta manera els costos no serien tan elevats. Així va ser com, esperonats, vam posar tot seguit fil a l'agulla. I a l'estiu de 1982, entre la meva amiga Alícia Ramon i jo mateix vam traduir *Anna, soror...*, el mateix estiu, casualment, que vaig traduir al castellà *Cercamón* (*El País que no fue*) de Lluís Racionero. Si hagués de fer alguna referència al que va suposar per mi aquesta traducció, diria només que no va ser gens fàcil. Marguerite Yourcenar, des del punt de vista de la llengua, almenys pel que fa a la meva experiència amb *Anna, soror...* no presenta pas

problemes difícils de resoldre. El que sí ja resulta més difícil de resoldre és el seu estil, i sobretot el seu to: normalment fa servir un estil elevat, però sense caure mai en la pompositat retòrica. Però alhora hi introdueix, d'una manera imperceptible, elements més aviat propis de la llengua parlada. Aquesta mescla o fusió de dos estils —un de noble i un de col·loquial o familiar— exigeix al traductor un constant *tour de force* amb la pròpia llengua, sobretot si aquesta no disposa —com en el cas de la nostra— d'una tradició literària molt afermada.

El fet que hàgim estat escollits quatre traductors per parlar de Yourcenar, i no quatre crítics o especialistes, em dóna peu a plantejar més d'una qüestió. Potser nosaltres no som les persones més indicades per parlar de Yourcenar —ho dic sobretot per mi—, però això també pot voler significar que el Pen Club és conscient de la importància de les traduccions i dels traductors. D'ençà que la indústria editorial catalana va sofrir la primera batzegada de la crisi que encara dura, tots els lectors de novel·la hem vist llanguir, i fins i tot morir, la majoria de col·leccions que publicaven traduccions d'obres narratives. Si féssim un repàs a les llistes de novetats des dels anys seixanta fins avui, ens adonaríem com als anys 62-68 hi ha una corba ascendent de traduccions de novel·les estrangeres al català; però a partir dels setanta, i fins que han aparegut les col·leccions subvencionades, es produeix una davallada enorme en les traduccions de narrativa estrangera (i d'altre tipus de literatura també), mentre es produeix un relatiu auge de les edicions d'autors autòctons. Què vol dir això? Senzillament, que les lleis del mercat han fet anar en orris aquella política editorial d'obertura cap enfora. I això es dóna en un moment en què, per primera vegada, les obres dels nostres autors, gràcies a una certa obertura, i a l'increment de la catalanització de l'ensenyança, comencen a ser llegits per un sector relativament ampli de públic (encara que, tot s'ha de dir, moltes vegades es tracta de lectors "forçats" que no tornaran mai més a agafar un llibre). No ens hem de fer il·lusions, doncs. Des de la reaparició de col·leccions de narrativa estrangera (ja en els anys vuitanta), hi ha tota una generació de gent que s'ha acostumat a accedir a la novel·la estrangera a través de traduccions castellanes. En efecte: precisament en aquest període ha estat quan més han proliferat les col·leccions de butxaca —a uns preus realment assequibles (aleshores, vull dir)— que publiquen novel·la estrangera de tota mena. (I a la dècada dels vuitanta hem entrat en la cursa desenfrenada de les col·leccions per moblar, però no pas per llegir, a uns preus realment —per dir-ho en l'argot comercial— "rebentats". Dubto que aquest tipus de compradors de llibres es converteixin mai en lectors: primer, perquè no poden donar l'abast, i, segon, perquè aquest tipus de productes, si es llegissin, automàticament deixarien d'acomplir la funció per a la qual han estat comprats, és a dir, per adornar la sala d'estar, per fer bonic, o per donar una determinada imatge. Potser les futures generacions, si encara queden lectors, els aprofitaran.)

Ha costat molts anys adonar-nos que havíem deixat el tren de les traduccions en una via morta, i que calia fer tots els esforços en aquest sentit. Però quan ens n'hem adonat, en plena crisi econòmica, hem vist també com la normalització en aquest terreny només era factible amb una política cultural general i amb el suport, per tant, de les institucions. És llastimós, però és així. Els costos de les edicions són enormes, però els tiratges són ridículs. Els llibres són cars, però els lectors són poquíssims. I aquests poquíssims lectors tenen la possibilitat d'escollir una traducció "a preu rebentat" castellana. A més a més, les edicions en castellà els són ofertes amb un gran desplegament publicitari a través dels mitjans de comunicació de masses.

A més de tots aquests problemes, cal deixar constància d'un fet que es pot observar en el lector català —en els escassíssims lectors catalans—, i és que en general valoren molt poc les traduccions, les obres traduïdes. Per què s'estimen més —per les raons que sigui— llegir-les en castellà? Per què senzillament han perdut l'hàbit de recórrer a traduccions catalanes? Per què els lectors catalans tenen una tendència centrípeta inconscient que els porta a dedicar-se de manera excloent a les obres dels autors catalans, com si amb aquests ja n'hi hagués prou, o com si la lectura fos un acte patriòtic, de solidaritat, i calgués concentrar tots els esforços en aquells autors i aquelles obres que més ho necessiten, deixant de banda aquells altres

autors, aquelles altres obres i aquelles altres literatures que es valen de sobres per elles mateixes?

Actualment, pel que fa a la literatura catalana, l'única cosa certa és que, en bona part, és una literatura sense públic. No existeix una mínima dialèctica entre autors, editors i públic lector. I pel que fa a la literatura estrangera en català, encara menys. Hi ha un bon nombre de compradors de llibres catalans —no dic pas lectors— que s'interessen pels temes més locals i folklòrics: la fauna de tal comarca, les masies de tal altra, la flora de tal llogarret, o els mosquits d'Empúria Brava... Però a penes hi ha lectors de novel·la estrangera. Si en traiem —és clar— els col·leccionistes, que és una fauna d'una altra mena. És possible que aquests eventuals lectors es decantin per les versions castellanes, més a l'abast i més diversificades. Sigui com sigui, això és un mal símptoma.

M'he deixat encara un altre element important, i és que tampoc no tenim una crítica professional. En aquest camp ens falten —com deia Gimferrer— mandarins, en el millor sentit de la paraula. I els qui exerceixen la crítica, ho fan com una ocupació complementària, provisional, intermitent, sense arribar, doncs, a crear una audiència pròpia. Però és que tampoc no hi ha plataformes per exercir la crítica. En efecte: la majoria de diaris i revistes no tenen una secció de crítica, informativa, valorativa o de combat. L'única cosa que existeix són unes comptades revistes especialitzades —que no passen dels cercles acadèmics i erudits; això quan no són revistes institucionals o quasi—institucionals, que no arriben a ningú i que el més probable és que es converteixin en menja d'escarabats o en refugi de teranyines, si és que duren prou temps amb vida— i uns pocs diaris i periòdics que es limiten a les notes per sortir del pas i perquè no sigui dit. Més d'un podrà dir que no hi ha crítica professional perquè aquesta feina no és econòmicament rendible. És cert: és impossible que cap crític en potència sigui capaç de sobreviure com a tal de manera indefinida. D'aquí que tots els joves que en els darrers anys han intentat d'exercir de crítics a la premsa i a les revistes, ho han fet només provisionalment i com una feina complementària —i a base de molts sacrificis, segurament—, mentre esperaven que els oferissin algun càrrec polític en qualsevol departament de l'Administració autonòmica.

És el peix que es mossega la cua: no hi ha lectors perquè no hi ha crítica; no hi ha crítica perquè no hi ha plataformes; no hi ha plataformes perquè no hi ha demanda de públic; etc., etc.

És evident que no hem aconseguit encara —ni de bon tros— la mínima normalitat lingüística, i menys encara la literària. Hi ha raons històriques, polítiques i educatives que fins a un cert punt expliquen aquesta mancança i aquesta frustració. Però sovint aquestes raons no fan sinó amagar un esperit massa pràctic i cofoi, massa de petits botiguers, i els qui les esgrimeixen sovint ho fan per tranquil·litzar la seva mala consciència. Tampoc no hem d'oblidar d'altres factors tant o més importants que aquells i que ens toquen ben de ple. Em refereixo a aquesta mena de miratge que s'ha creat des de les mateixes institucions públiques, fent creure a tothom que vivim en el millor dels mons. Ja sabem que els polítics no han de ser derrotistes —ja ho som nosaltres!—; però tampoc no han de crear il·lusions òptiques en la gent. Està vist que una llengua sense Estat és com un cos humà sense extremitats: tothom se n'aprofita pegant-li trompades, i ell no es pot defensar de cap manera, només cridant i somicant. Ara bé, jo em pregunto: si tinguéssim Estat, de debò que les coses anirien molt altrament? Pel que fa a la cultura —no a la cultura física ni a les manifestacions esportives, folklòriques o antropològiques—, tots els polítics semblen convergir o coincidir en un mateix club de tennis d'una manera gairebé diríem que miraculosa. Uns i altres, a més de tirar-se flors mútuament i sense venir a tomb, es dediquen a promoure aquelles manifestacions més espectaculars, més sorolloses, més majoritàries, més "de punta", més vistents o més capitalitzables: des de jocs olímpics i paralímpics fins a paelles gegants, xocolatades multitudinàries al carrer, desfilades de globus, curses de sacs, etc. En canvi, aquelles que requereixen uns esforços callats, solitaris, els fruits de les quals no són immediats, no tenen una rendibilitat palpable, o simplement no "vesteixen", són silenciades, o simplement arraconades amb una mirada

commiserativa i deixades de la mà de Déu.

No voldria pas conduir la meva intervenció al punt al qual van a parar darrerament la majoria d'intervencions públiques: no demano pas cap subvenció, ni cap càrrec, a les institucions públiques. Ni vull pas arreglar res. El que sí que voldria és plantejar, o posar en qüestió, la política d'ajuts i subvencions que està portant a terme la Generalitat. Es diu —com es pot llegir a les pàgines de crèdits dels llibres— que tal obra o tal altra han estat traduïdes i editades amb el suport de tal o tal institució pública. El lector —ingenu— pot pensar que el traductor ha guanyat una bona picossada per haver fet aquella feina. Ja no hipòcrita lector: gamarús. Que no veus que el més probable és que no n'hagi vist ni cinc? Per què? Molt senzill: els diners de la subvenció no van a parar directament al traductor, sinó a l'editorial; aquesta, per tant, és la que en disposarà segons les seves conveniències, i el més possible és que l'editor es quedi amb un "pessic" per pàgina i tot. En realitat, però, almenys pel que en sé, les subvencions no són pas tan generoses per permetre una "sisa" a l'editor: la veritat és que l'editor s'estalvia diners, paga una mica més del que és habitual al traductor, però aquest continua, així i tot, havent de treballar en unes condicions molt per sota de les de qualsevol obrer no qualificat del metall o de qualsevol altre ram. Em pregunto: no seria millor subvencionar directament els traductors, i donar-los un sou digne? En uns termes molt semblants podríem parlar de les subvencions a les edicions: amb aquesta política realment s'aconsegueix que hi hagi més lectors? Si el que es pretén només és que hi hagi més llibres al carrer, d'acord. Si el que es vol és poder dir: "Hem editat tal llibre", i prou, encara que només hagi arribat a l'editor i a l'autor, d'acord. Si del que es tracta és de fer unes quantes exposicions, aquí i a París o a Tòquio, per demostrar al món que som un país molt culte, encara que després els lectors normals no podran trobar en tot l'any un determinat llibre ni a canvi de recórrer una per una les llibreries del país, d'acord. Ara: si el que es pretén és crear lectors, augmentar-ne el nombre, fer-los més assequibles —en l'espai i en el preu— els llibres, per què no subvencionar els lectors, donant-los la possibilitat de desgravar, per exemple, a l'hora de fer la declaració de la renda? Si es vol ajudar els petits editors, que no tenen capital i no poden accedir als crèdits bancaris fàcilment, per què no donar-los facilitats publicitàries per tal de poder vendre més llibres, en lloc de comprar-los llibres que es pagaran tard i malament? En el cas d'algunes grans editorials, la cosa arriba ja a l'escàndol: com pot ser que la primera institució de Catalunya subvencioni amb diners públics unes empreses que són propietat de la gran banca o de la gran caixa i que, a més, n'és la comercialitzadora a través de subscripcions entre els que hi tenen llibretes d'estalvi i comptes corrents? No és escandalós, això?

Tot plegat potser té la seva arrel en el secular menyspreu que existeix entre nosaltres envers la cultura, sobretot l'escrita, i envers els qui la fan: els intel·lectuals. I això es barreja moltes vegades amb el nacionalisme mal entès: encara hi ha molts editors que, si bé tenen clar que el llibre és un producte mercantil a l'hora de promocionar-lo i vendre'l, en canvi a l'hora de traduir-lo, corregir-lo, etc., el consideren, pel que sembla, més aviat com una idea abstracta que cal defensar desinteressadament, com si es tractés d'un acte d'apostolat o de patriotisme. En el camp de la traducció (i de la correcció) funcionem encara per un sistema d'intercanvi anterior en segles al del mecenatge.

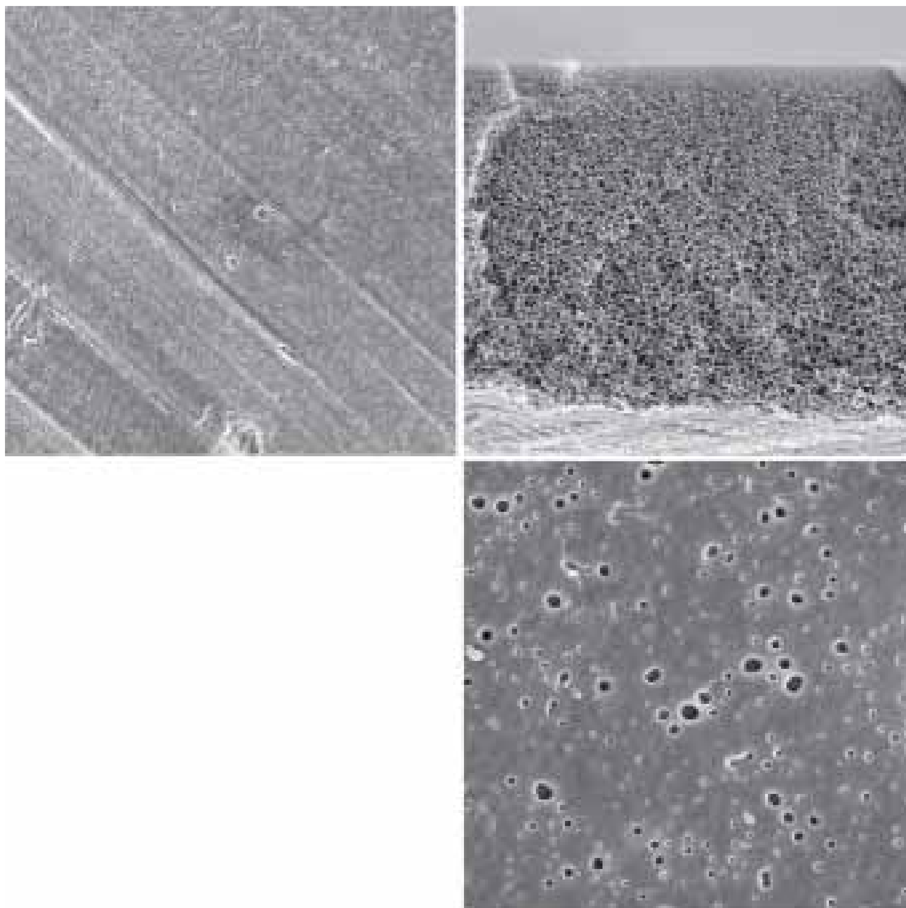
Tornant a recuperar el fil perdut de Yourcenar en aquest laberint del Minotaure, pel que fa a la traducció d'*Anna, soror...*, si més no, puc dir en descàrrec meu que va ser una feina que em vaig prendre ben lliurement: com a membre del consell editorial, jo mateix vaig assumir la tasca de traduir-la, i en vaig fer la traducció pel pur plaer de fer-la, sense que hi intervingués cap motiu crematístic. Va ser, en aquest sentit, una feina feta *gratia et amore*. Com totes les de caire creatiu que he fet en català: sense cobrar pràcticament ni un ral. I encara, per tal de repartir la meva culpabilitat, vaig voler compartir l'autoria de la versió amb la meva amiga Alícia Ramon, que hi va posar el coll tant o més que jo.

Finalment, per cloure aquesta meva intervenció, només voldria afegir un parell de coses. Primera: que a Catalunya el fenomen Yourcenar ha estat un fenomen retardat, i que a més s'ha produït de retop amb el

fenomen —si és que es pot dir que n'hi ha hagut— Yourcenar a la Península. Almenys aquesta és la meva modesta opinió. Una altra cosa que cal dir al respecte és que em fa l'efecte que la seva incidència ha estat nul·la, si més no per ara. Hi ha qui ha volgut veure en Yourcenar l'origen d'una certa moda de la novel·la històrica. Això és fals, crec jo. El ressorgiment de la novel·la històrica al nostre país, en primer lloc, és anterior a la difusió massiva de Yourcenar a Catalunya, i, en segon lloc, segurament té més a veure amb circumstàncies d'ordre polític i ideològic que amb res més. Caldria encara afegir que Yourcenar no és una autora de novel·les històriques en el mateix sentit que ho són molts dels autors catalans de novel·les de tema històric actuals. No es pot posar en el mateix sac una novel·la com *Jo, Claudi*, de Robert Graves, i *Les memòries d'Adrià*, de Yourcenar, posem per cas.

Si ho analitzàvem bé, tanmateix, potser hi han tingut més a veure, amb aquesta moda de la novel·la històrica, determinades sèries de televisió —algunes magnífiques, per cert— que no pas Robert Graves o Marguerite Yourcenar.

1. Conferència pronunciada el dia 20 de març de 1985, a l'Ateneu Barcelonès, amb motiu del "Primer Col·loqui sobre Literatura Estrangera en Català", sobre el tema *Yourcenar a Catalunya*. Intervingueren també a l'acte, organitzat pel Centre Català Pen Club i les editorials Laia, Laertes i Proa, Avel·lí Artís-Gener (Tísner) i Jaume Creus, moderats per Àlex Broch. M'atreveixo a publicar-lo perquè, en primer lloc, crec que constitueix un document, no sé si gaire valuós però al capdavall un document, i, en segon lloc, perquè potser li interessarà a algú per ell mateix, amb independència del seu valor documental. En tot cas, prego als lectors —si n'hi ha algun— que disculpin el meu atreviment.



Un petit tast de «filosofia catalana»

Aquests tres articles de filosofia pensem que conformen un petit tast aproximatiu a allò que alguns han anomenat “filosofia catalana o filosofia d’autors catalans”; des de *Rels*, volem donar la veu a aquests fragments argumentatius, oblidats tan sovint per totes les disciplines que configuren els discursos intel·lectuals a qualsevol país normal —el nostre no ho és.

Qualsevol país, ni que tingui tarannàs molt minsos, no oblida el discurs de la filosofia. Però des de fa temps, sembla que a Catalunya la filosofia hagi estat arrocanada als calaixos de l’oblit, i que no tingui vida pròpia dins els “cànons” editorials.

Són poquíssimes les editorials o revistes que publiquen filosofia. La major part d’aquesta només es fa en castellà, i encara menys apareixen obres o estudis sobre filòsofs catalans.

Avui oferim aquests petits “tasts” per part de Toni Mora, Mercè Rius i Gustau Muñoz, sobre l’obra, en certa part, de tres “exiliats”: Eduard Nicol, Eugeni d’Ors i Joan Fuster. La justificació d’aquesta paraula “exili” se’ns presenta, perquè en certa manera, la seva obra ha estat teixida —no en tots els moments— des de “fora” de la “centralitat” cultural del país; Nicol, és un exiliat “clàssic”. Els del seu bàndol van perdre la guerra, i s’hagué d’exiliar del seu país cap a Llatinoamèrica, on fou ben rebut —com quasi bé tots els exiliats catalans— però on hagué de començar a escriure la seva obra en castellà. Eugeni d’Ors, va gaudir de les seves “palpitacions” al diari de la LLiga Regionalista, “La Veu de Catalunya”, però la dissort pròpia i el seu festeig, potser excessiu, amb el catalanisme conservador, feren que marxés de Catalunya, i que comencés a “festejar” amb la premsa madrilenya i després amb el feixisme franquista. Aquesta taca continua marcant a l’hora de fer un estudi rigorós, des del nostre país, de la importància de la seva obra. Fuster, és un “exiliat” des d’una òptica, potser excessivament centralista, que encara practica el Principat, vers l’obra d’un valencià, que conscienciava a aquests vers la recuperació de les seves arrels “valencianes”, dins d’un àmbit cultural comú i compartit que són els Països Catalans.

Pensem que aquests articles són un bon tast alhora de conèixer una part de l’obra d’aquests autors “catalans”. Són un petit tast que, des de *Rels*, tenim ganes d’oferir. No oblidem aquesta mancança, i per això emplacem a continuar estudiant la filosofia catalana, que bona falta ens fa a tots, si tan desitgem ser un país “normal”, com qualsevol altre de l’àmbit europeu. Eugeni d’Ors va reblar el 1903, en motiu del primer Congrés Universitari Català, que: “Totes les aspiracions de Catalunya a la llibertat política resultaran estèrils si no s’aferma prèviament la nostra personalitat intel·lectual, i això només s’assolirà amb la restauració dels estudis filosòfics”. En prenem nota.

El llarg avenir de la filosofia d'Eduard Nicol –Una carta–

ANTONI MORA

benvolgut Adrià,

al final no vas poder assistir al cicle sobre 'filosofia catalana'[1], bé que per un motiu digne de celebrar —la feina que et féu estar en un altre indret. Com que m'havies manifestat la teva intenció d'assistir-hi, i entretant m'has invitat a participar en el monogràfic de *Rels* sobre aquesta qüestió —ai, la filosofia catalana!—, decideixo explicar-te per aquesta carta-article què hi vaig dir. Així el text no es perdrà en la paraula pronunciada, es perdrà millor, ben recollit, en el text escrit i publicat —i a on millor que a la teva revista? Millor que al meu ordinador, segur.

Serà una carta inevitablement llarga —com l'avenir: allò que ha de venir i ve, no fa altra cosa que venir, però no es segur que acabi d'arribar. La carta espero que sí, que arribi.

Vaig parlar de la filosofia d'Eduard Nicol, però estava decidit a no fer-ho en general, a la manera d'una presentació de 'la' seva filosofia, escaldat de l'esquematització excessiva —si és que no caricatura— en què inevitablement he caigut en altres intents en aquest sentit. Per això em vaig centrar en una qüestió particular que, almenys subterràniament, no deixa de treballar en tota l'obra de Nicol, especialment a partir d'un determinat moment: el problema de l'avenir de la filosofia, motiu predominant en una darrera etapa de la seva obra —molt especialment marcada pel seu llibre El *porvenir de la filosofía* (1972).

Però abans d'entrar-hi, em vaig preguntar per la qüestió de l'avenir de la filosofia d'una manera més general: des de quan la filosofia es preocupa pel seu avenir? Què vol dir quan ho fa? Ho fa, és clar, quan viu en l'expectativa del declivi, però no només en aquest cas. Per no dir-ho a la heideggeriana, encara que ho pugui semblar, hauríem de saber donar un sentit —o una rèplica— a l'advertiment que 'ens' va fer Rimbaud, des de la seva estada a l'infern. Digué: "Filòsofs, pertanyeu al vostre occident".

Vers el passat, vers el futur: futur passat

Sabem que al principi, i al llarg del temps, la preocupació pel seu avenir no havia estat en la perspectiva de la filosofia, que havia començat clarament com una mirada enrere, enfocada en els savis antics. *Filo-sofia* era una aspiració vers al passat; "filòsof" era un admirador, un "amic" dels savis. Del passat li venia la força[2]. No va ser fins a l'època en que es va sentir alhora realitzada i, per primer cop ja closa, que la filosofia començà a girar-se cap al futur: és a l'ombra del hegelianisme que es produí aquest capgirament, sorgint de la *filosofia de l'avenir* la preocupació per l'*avenir de la filosofia*. Sota aquella ombra, Feuerbach dictava el programa de la filosofia venidora i poc després Nietzsche, en parlar d'un nou tipus de filòsofs que havien de venir, s'engrescava tant que acabava per adreçar-s'hi, i ja els tutejava: "vosaltres,

els filòsofs que esteu venint...”

L’eufòria no podia durar, o almenys no podia mantenir-se d’una manera inequívoca, però la mirada vers l’avenir semblà quedar com a irreversible. Però aviat es tenyí de procupació: l’avenir podia estar buit, podia portar la negació, l’anunci del final. La perspectiva que la filosofia no tingués avenir es convertí aviat en una petita tradició que no sé si podem donar per acabada (preguntar-ho formà part del moll de l’os de la meva intervenció: de fet, no em vaig proposar parlar de cap altra cosa). I és veritat que el temor d’haver deixat de tenir-ne acabà per convertir-se en un motiu de la filosofia mateixa, o ho fou per una bona temporada. Del tan reiterat *què és filosofia?* es passà a un *seguirà essent?*

En aquest sentit, podem parlar d’un cicle amb una línia molt clara que començà com a mínim amb Franz Brentano, autor d’una sèrie de textos i d’intervencions públiques, mantingudes al llarg de les últimes dècades del segle XIX, i que l’any 1893 aplegà en un llibre amb aquest títol prou indicatiu: *Sobre l’avenir de la filosofia*. Dins d’aquesta línia es desenvolupà la fenomenologia (sabem que Husserl considerà Brentano com un punt de referència i que Heidegger prengué molt bona nota del seu llibre sobre Aristòtil). A Husserl la qüestió de l’avenir de la filosofia es concretà en una altra sèrie de textos —conferències i assaigs, parcialment pòstums, escrits entre 1934 i 1937— coneguts amb el títol comú de *Krisis*. En aquesta tradició (ja tot un llarg avenir), que partí dels textos de Brentano, i amb la referència sempre evident a Husserl, cal incloure autors extraterritorials com ara el txec Jean Patoèka o el català-mexicà Eduard Nicol, autor, aquest darrer, del llibre que ja he esmentat —publicat el 1972—, que du gairebé el mateix títol que el de Brentano: *El porvenir de la filosofía*.

Aquest és el marc. L’avenir en un marc. És la tradició que es desenvolupa en el temor: temor per la clausura de la filosofia. Recordem, però, que aquesta línia de neguitosa preocupació es desenvolupà paral·lelament, al llarg de tot el segle XX, al costat d’una sèrie de filosofies majors que pronosticaven, gairebé promovien, el final de la filosofia com un fet positiu, si bé cadascuna ho feia a la seva manera. Els uns i els altres preveien i gaudien per avançat del final de la filosofia com a anunci de l’inici d’una altra cosa, l’alliberament d’una ideologia abstracta que era alienant, d’una tradició de pensament opressiu; o l’assoliment d’un pensament definitivament científic; o l’inici lluminós del veritable pensar. Diguem que en els llargs funerals de la filosofia, no tothom seguia la processó d’una manera compungida i espantada. El marxisme, la filosofia analítica i tot Heidegger s’hi comptaren entre els més festius.

En tot cas, des d’aquells anuncis, l’avenir ha resultat prou llarg. Ara, no podem deixar de fer la incòmode pregunta: quan arriba l’avenir? Arriba? Algú s’atreviria a assegurar que els filòsofs de l’avenir nomenats, convocats per Nietzsche, han acabat per venir? Qui diria: jo en sóc un? I qui dirà que ja ha arribat el final de la filosofia, segons pronosticaren amb temor, des de fa més de cent anys, de Brentano a Husserl, i més cap aquí des de Patoèka i Nicol? Quin pensament —que potser ja no seria filosofia— ho podria dir, constatar i pensar? Podria passar que aquesta mena d’avenir hagués vingut i ens hagués passat desapercebut? Que hagués passat efectivament per damunt nostre. De fet, durant una certa època, es parlà tant del final de tantes coses —de la història, de l’art, de la literatura, a més de la filosofia i, diguem-ho tot, de l’home mateix—, que, quan s’ha repetit després, ens ha donat la impressió d’un temps ja viscut, d’un final repetit i, deixa-m’ho dir així, finalitzat. La situació podria ser aquesta: que l’avenir sigui una cosa passada. Que preguntar per l’avenir suposi mirar cap al passat.

Tramesa

En tot cas, resulta que un filòsof particularment extraterritorialitzat, Eduard Nicol, mostrà una especial preocupació per l’avenir de la filosofia. Extraterritorial, dic, i aquí se m’imposà una mínima presentació del filòsof —–donat que a uns estudiants de filosofia em dirigia en parlar de tot això. Les dades mínimes: nascut a Barcelona, l’any 1907, exiliat a Mèxic, el 1939, autor d’una extensa i compacta obra filosòfica, escrita en castellà, però molt poc coneguda a Espanya —ja no dic Catalunya: on encara se n’ha parlat menys—, on ha estat molt escassament editada. Morí a Mèxic, el 1990[3].

Podríem dir que aquesta va ser una constant en la

seva filosofia —el temor manifestat i teoritzat pel seu avenir com a “ciència”—, però va ser d’una manera més concreta en la segona meitat de la seva trajectòria, coincidint amb una mena de replegament en els seus plantejaments. El llibre major sobre aquesta qüestió ja l’he esmentat, *El porvenir de la filosofía*, del 1972, però ja abans trobem uns primers tempteigs en el llibre *El problema de la filosofía hispánica* (1961) i després gairebé tots els seus escrits estan marcats per aquesta qüestió, i d’una manera molt especial el llibre *La agonía de Proteo* (1981) i diversos textos més puntuals, alguns amb títols tan indicatius com “La fase culminante del descontento” —on fa un peculiar memorial de greuges: catalans, espanyols i planetaris— o “La paz”, una intervenció pública feta pocs mesos abans de morir[4].

Són textos marcats pel temor, doncs: precisament amb un “Prefacio del temor” s’obre el llibre *El porvenir de la filosofía*. No estic gaire segur de sentir-lo jo, aquest temor, de manera que en la intervenció davant els estudiants de l’Autònoma —i ara en aquesta carta que t’adreço, Adrià— tot just vaig pretendre fer-me’n càrrec, potser a la manera d’un mitjancer que no acaba d’assumir-ne totes les tesis i corol·laris, compartint-ne potser una colla de trets, de detalls, però tement més aviat la força —la coherència i alhora la profunditat— d’un temor que no és ben bé el meu. Llavors es tractaria d’acompanyar uns interrogants, dur-los fins avui, fins als estudiants, fins a tu (fins a qui els accepti —almenys per discutir-los; això *seria* la filosofia). Fer reviure i acompanyar aquests interrogants, més que assumir-los i, encara menys, donar-los resposta... D’alguna manera —d’una manera dubitativa, i sens dubte que dubtosa— més aviat prefereixo ajornar-ne la resposta —o esperar que la formuli algú altre... Allargar una mica més aquest anunciat avenir, potser, si és que això depèn d’algú (però d’algú ha de dependre; vet aquí, ja, el moll de l’os del plantejament de Nicol sota el títol-preocupació de l’*avenir de la filosofia*: qui fa això que ens esdevé?, ho fa algú?). És aquesta la feina que jo vull assumir: fer-me ressò del neguit de Nicol, expressat en aquests textos que dic, a l’entorn sobretot del llibre del 1972, i trametre’l, perquè, potser qui m’escolti o llegeixi —tal vegada tu, o algun dels lectors de la teva revista—, se’n faci càrrec, es pregunti per l’avenir que neguitejà aquest filòsof barceloní, mexicà, fa una raonable colla d’anys com per tenir-ne perspectiva[5].

No haurà de morir sola...

L’avenir de la filosofia està en perill, segons Nicol. I el primer perill és que la possibilitat del seu final tendeix a passar desapercebuda. Aparentment, res no impedeix fer filosofia, de manera que no sembla que hagués de ser un motiu de preocupació. Ans al contrari: sembla que ha augmentat el nombre de professionals que s’hi dediquen i, des d’un punt de vista gremial i institucional, sembla que hi ha força activitat. Una altra cosa ben diferent, i aquesta no és una qüestió menor, és si no hi ha disminuït molt —però realment molt i molt— la creativitat. Però la incapacitat de percebre-ho seria —és!— tot un senyal de l’avançat que està el final. Funciona la burocràcia filosòfica (universitats, congressos, edicions...), però no hi ha creativitat. Potser en aquest punt podem compartir un cert acord.

Si és així, ja hem començat a pensar en un declivi. Al costat d’aquest símptoma, Nicol n’apunta un que resulta una mica més arriscat: que s’ha desacreditat l’amor per la ciència, un amor que estava inscrit en el mateix mot, ‘filosofia’. La filosofia com a ciència rigorosa, a la manera de Husserl? Nicol es mou sempre dins d’aquesta perspectiva, la filosofia *és* no només ciència, sinó que és *la* ciència primera. Un segon símptoma, i de seguida veurem que és una perllongació de l’anterior, és la tecnificació de la ciència, que de fet ho és de la vida. Però la qüestió de fons és externa a la filosofia mateixa. En paraules seves:

> *“Si el peligro es real, como indican los síntomas, es externo, y tiene que ser total y final. Pero, si es final, no atañe nada más que a la filosofía. Ella no habrá de morir sola, y nada podrá substituirla. Cuando la vida humana la prive del sustento, si esto llega a suceder, se le rehusará también a otras vocaciones.*(8)”[6]

“No haurà de morir sola” vol dir que el final de la filosofia ha d’arrossegar l’acabament d’altres coses. Però no són uns sabers, unes ciències, unes disciplines científiques, uns gèneres literaris els que estan en joc. Això suposaria que estan en procés de desaparició unes “formes culturals”. Per Nicol, la filosofia i aquestes

formes —també en diu “vocacions”—, *han fet* la civilització occidental, i no en són un mer fruit vistós[7]. D’aquí la tesi forta que hi ha dins d’això que li preocupa de l’*avenir de la filosofia*:

> “*¿Podemos pensar que, si desaparece lo que soporta a la filosofía, no se hundirá también con ella lo que hemos dado en llamar civilización occidental?* (37).”

Nicol porta més lluny allò que Husserl havia diagnosticat cinquanta anys enrere com la “crisi de la humanitat europea”. Perquè l’afirmació de “no haurà de morir sola” val per a la filosofia i les ciències particulars i les altres vocacions, però també val per a Europa —Occident— en relació amb la resta del món. La mateixa expansió i predomini de la civilització occidental forma part de la crisis que afecta les seves arrels. Aquestes són les dues hipòtesis de Nicol en relació amb les causes de la profunda crisi que ha comportat —diu— “la definitiva unitat històrica del món”: 1ª, que tal vegada la civilització occidental s’ha hagut de desprendre de la seva pròpia arrel per fer-se dominant; i 2ª, que hi pot haver una relació necessària entre l’ocàs de la filosofia i el de les cultures autòctones (38).

Segons això, el món ha estat unificat no per una *idea de l’home*, sinó per “la tecnologia”. En un mateix moviment d’abast planetari, l’home occidental “*y su hermano oriental*” —diu— han perdut, ambdós, les seves respectives idees de l’home. Caldria matisar molt aquestes nocions una mica atabaladores, “la tecnologia”, “la idea de l’home” o aquest inici de càntic de la germanor entre els homes. De moment m’interessa destacar tot allò que hi ha de pressuposat en la previsió d’eclipsi de la filosofia, el convenciment que “no morirà sola”.

La civilització unificada és una marxa vers una uniformitat que no és universalitat, sinó exactament el seu contrari. És a dir, s’expansiona, però no s’universalitza; no es pot universalitzar perquè s’expansiona. Això vol dir que universalitat és varietat, i la filosofia en seria un *exemple: “Universal es la filosofía, porque es libre; y por ser libre es siempre variada”* (40). L’humà adquireix forma a base de diferenciar-se. És uniformat que resulta, paradoxalment, amorf. I contra la uniformització ha aparegut arreu una cultura de la protesta que, malgrat invocar la llibertat de ser, no deixa d’implicar una forma de servitud. Hi hauria de tornar.

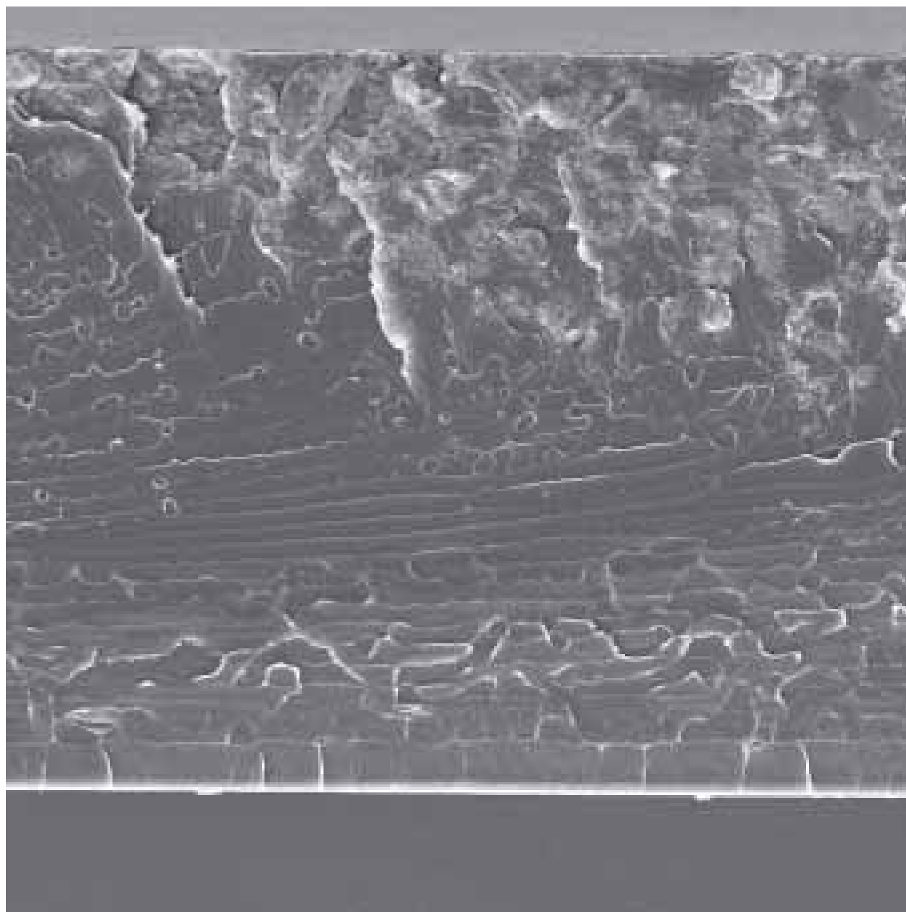
Qui ha decidit aquest moviment vers la uniformització planetària? Ningú. Ningú, i aquesta és la qüestió. Es dibuixa una nova civilització que no és intrínsecament adversària de la llibertat, però que està deixant de ser el suport de la cultura lliure. Ens trobem davant d’una novetat que no és obra del pensament, sinó que ho és d’una renúncia que no ha adoptat ben bé ningú: ha anat venint donada, s’ha anat donant, fent-se inevitable. No hi ha un subjecte a qui es pugui imputar la injustícia mundial. És una raó de força major la que s’ha acabat per imposar i que només respon a les necessitats. Però no és “la” tècnica qui decideix aquest estat de coses. La tècnica, en tot cas, és instrumental ella mateixa. La tecnocràcia mundial s’ha anat implantant com a solució a un estat mundial que ha perdut una universalitat que només podria estar feta de diferències. El “mecanomorfisme” resultant no és degut a la proliferació de màquines, sinó al fet que l’home es vagi conformant a imatge i semblança de la màquina, amb l’efecte pervers que allò que és una delegació de decisions —de la mateixa capacitat de decidir— és percebut com un alliberament. És així com apareix la utopia de la tecnocràcia mundial. Però no és l’home qui la crea, sinó que només reacciona a una situació a la qual està sotmès, i a la qual serveix la mateixa tècnica (Deixo anotat, de passada, que Nicol no transposa arguments heideggerians, sinó que fa exactament el contrari: de cap manera accepta que “la tècnica” sigui un desenvolupament de “la metafísica”)[8].

La llibertat que es perd en aquest procés ja no és política, sinó que li és prèvia. Les llibertats polítiques sempre han estat precàries. Però ara està en joc la llibertat ontològica: el fet que l’home pugui o no pugui escollir allò que fa.

Això du a Nicol a reflexionar en tres aspectes: l’alienació, la protesta i la violència.

L’alienació, la protesta

L’alienació actual té unes peculiaritats molt específiques: afecta tothom i pressuposa que allò que



és perd amb ella és precisament el poder de recuperar allò perdut. L'alienació sempre havia pressuposat una despossessió que implicava un estat previ de possessió. I no hi ha, de fet, una alienació sense recuperació, almenys no sense la seva expectativa. La llibertat precedeix l'alienació: només un ésser lliure la pot patir. L'alienació actual, de fet, és una "deprivació", és a dir, es tracta d'un veure's privat d'allò que *encara* no es té i que rarament es tindrà. És la pèrdua de la possibilitat mateixa de canviar, de fer-se a si mateix, de manera que la privació comença per ser-ho de la mateixa consciència de trobar-se desposseït. Així no hi hauria manera de lluitar-hi, començant pel fet de no tenir al davant un adversari a qui considerar causant de l'estat d'injustícia, i que es fa difícil fer evident la causa de l'alienació amb una necessitat que és identificada amb el progrés.

El rebuig que desperta això és biològic, no ideològic. Sovint impulsa uns moviments de protesta que no van dirigits per la consciència nítida de la seves causes i dels seus objectius, i no queda clar si és rebel·lió o desfogament. La política no li pot donar univocitat; no es tracta en cap cas d'un moviment revolucionari, i de fet revela que està en joc la possibilitat mateixa de les revolucions. Si el causant real de l'agitació és la mecanització de la vida i del pensament, no hi ha cap personatge particular —cap grup, cap classe social ni cap règim polític— a qui demanar comptes. Tampoc és el dret d'alguns el que es veu vulnerat i contra el qual s'aixecarien els agreujats per la injustícia (o els que se'n senten solidaris), sinó que està en joc la igualtat de tothom a ser cadascú diferent.

La protesta, llavors, ha anat prenent la forma del que Nicol en diu un "anarquisme nou, difós, que ja no és doctrinari", i al qual considera que és difícil no donar la raó. Es tractaria d'una protesta anàrquica que, bé que confosa, seria més clarivident que les protestes netament ideològiques del passat: no té una visió intel·lectual i és destructiva, però té la lucidesa dels pressentiments:

> *"presiente que la revolución, justa en su causa y racionalmente proyectada, no interpretaría la desazón profunda, no lograría salvarnos de la constricción que reduce cada vez más el ámbito de la expresión humana* (282)."

Meditació de la violència

D'aquí la meditació de la violència de Nicol, amb una contundent afirmació que, exposada de cop i volta, pot resultar una mica sorprenent:

> *"lo que empezó en 1914 no ha terminado aún; nuestra Gran Guerra se ha prolongado ya más de cincuenta años, y abarca toda la tierra (...). La fecha de 1914 no habría de señalar el principio de una guerra, sino el fin de una época que se inició hace veintiséis siglos* (50)."

Aquí només deixaré dit de passada que aquesta tesi no només no és estranya a la filosofia de la segona meitat del segle XX, sinó que és l'eix del que encara se'n pot dir 'filosofia política'. És compartida i variadament formulada de Karl Löwith a Jan Patoèka, d'Alexander Koyré a Hannah Arendt, i d'Emmanuel Lévinas a Maurice Blanchot, a Michel Foucault, a Jean-Luc Nancy (i encara, d'Unamuno a Ortega i a d'Ors; de Ferrater Mora a Zambrano i —és clar— a Nicol; de García Calvo a Trias i a Morey)[9].

Nicol es planteja que, per inevitable que pogués arribar a ser, la guerra mai no havia format part de la cultura. La guerra era una excepció. Avui, en canvi, la pau només es distingeix de la guerra pel concepte. Encara que es prolongui en el temps, la pau no es viu amb normalitat, ni tan sols com un interval entre dues guerres. La guerra s'ha convertit en protagonista i la pau en l'adversari, de manera que la guerra no és totalitària només perquè faci ús de totes les armes i arribi a tots els racons del planeta, sinó molt més especialment perquè abasta la totalitat de l'existència.

També en la vida quotidiana s'ha estès la violència: la paraula s'hi ha convertit en arma de guerra. La paraula violenta no era una transició entre les bones raons i l'agressió física, sinó que suposava una ruptura que avui s'ha esborrat. La violència s'ha fet eloqüent.

Això comporta una perversió de la política, que havia nascut amb els grecs com aquell discurs que feia argumentatiu el poder. Va ser la manera com la força quedà, en principi, subordinada.

El contrasentit és que la política es fa irracional, però

no perquè uns pocs imposin per la força les seves raons polítiques (cosa que no ha deixat de passar mai, d'una o altra manera), sinó perquè ara allò que s'imposa és a tothom: és la raó de força major. Si la situació actual du a una lluita per la supervivència, l'humà torna a la condició d'espècie (la comunitat es veu rellevada per l'espècie); la seva vida torna a estar governada per una força necessària i, a la vegada, cega. El comportament de l'espècie no es històrica ni dialèctica; és una acció unívoca i uniforme.

El món unificat deixa d'estar habitat per la humanitat històrica: és l'espècie qui l'habita. Amb el domini artificial de la naturalesa, la humanitat havia deixat de ser una espècie. Mantenia una lluita amb adversaris coneguts: el medi físic, les altres espècies, altres homes d'altres classes o nacions. Però el món unificat, de fet, ja no és món.

Nova sofística i nova missió de la filosofia

Qui dóna raó d'aquesta situació? Evidentment, per a Nicol, la filosofia. Donar raó és la missió de la filosofia. Però ara ella es troba en una situació especial, inèdita en la seva història: per primera vegada preveu la possibilitat de la seva desaparició. Ara s'enfronta a una nova raó que li és estranya: una raó que no parla de l'ésser. És una raó que organitza, de manera que necessita del saber, però es tracta d'un saber que només és adaptació al medi. Qui dóna raó —qui en parla, qui enraona? Si no és la filosofia, haurà de ser un succedani. N'hi ha un, ja conegut per l'Antiguitat: el logos racional, però lliure de compromisos, el verb lúcid que van practicar els sofistes. Ells no competien amb la ciència; es limitaven a desacreditar-la per inútil. La seva passió radical havia estat l'ambició de poder. Els sofistes d'ara hi afegeixen la convicció que la ciència també és un instrument de poder. La veritat no és vertadera si és inútil, de manera que la utilitat és el criteri.

Per al filòsof Nicol, la pretensió dels sofistes és il·lusa, tot i que no deixen de fer una feina efectiva, encara que no en siguin conscients. Aquesta feina consisteix a no deixar veure la diferència vital entre l'ordre desitjable i l'ordre inevitable, de manera que el sofista actual s'autoenganya: dóna raó d'una raó que opera sense raons. També la sofística és supèrflua.

La filosofia no té més remei que redefinir la seva afiliació implícita en la seva mateixa paraula: el seu *compromís* marcat per la *filía*, oposada a la lluita. Però si la filosofia clàssica es comprometia en l'harmonia, en l'actualitat no té més remei que comprometre's en la inadaptació. Aquest és un paper últim que li resta a la filosofia: mantenir-se en una inadaptació meditada, al costat de la inadaptació irracional que suposa la protesta. Només així Nicol s'atreveix a parlar de mantenir un signe de 'salvació', encara que —afegeix— hagi de fracassar. Podria ser l'últim servei abans de desaparèixer:

> *"En la agonía, el buen contendiente es la vida; pues el otro, la uniformidad, la pérdida de la identidad y del pasado, la sustitución del libre pensar y entender por un sistema de reflejos mentales condicionados mecánicamente, esto es la muerte* (292)."

Proteu, una faula

En aquest intent d'apropar la filosofia nicoliana als estudiants, no podia deixar d'entrar en la metafísica. Ho vaig fer tenint present el text de Nicol que la vincula més directament a la qüestió de l'avenir: explicant una faula, la de Proteu, el déu de la metamorfosi, pres com a símbol de l'ésser canviant —l'ésser proteic, doncs[10].

La mutació de la forma és un títol de noblesa ontològica, de manera que darrera l'aparent no hi ha un ésser més real, sinó només el passat. Tot l'ésser és present. Potser Proteu no sigui definible, perquè mai no és definitiu. I a més d'inconstant, és superficial: és un ens la forma del qual és a flor de pell. Ontològicament, la pell no cobreix res.

Ontològicament (fenomenològicament, doncs), només existeix la unitat de Proteu, sense components desglossables: la dualitat és pensada. El despreniment és la mort; amb la mort, mor Proteu en persona i neix com a cos. Proteu és l'ésser de l'expressió: en ell tot és expressiu. En la variació està la presència corpòria. No hi ha entitats metafísiques: allò metafísic és l'acte de la transformació, pel qual allò que és matèria adquireix una condició de ser que no es posseeix d'una manera natural. Les formes que adopta Proteu sempre

són provisionals, si bé a ell sí que el deixen transformat: mai no reapareix com era abans. La història és el curs d'aquesta provisionalitat contínua. L'abans, l'ara i el després no es refereixen al pur temps, que no és res, sinó a l'ésser l'existència del qual és un succés estructurat: la seva forma es revela en la transformació.

Si Heràclit va dir que tot succeeix segons raó va ser perquè la raó és forma. L'ésser proteic ha de crear formes per a existir. És poeta i creador. No és ni un desconegut ni un inconstant, és un ésser que només pot existir manifestant-se o exhibint-se: no té on ocultar-se, ni com. Tot el que fa requereix una tècnica inventada. La *fysis* és dual: la que és allà (la naturalesa) i la que és en mi. Conjugant aquests dos medis físics, la vida és meta-física, o sigui dialèctica: és *fysis* i no *fysis* alhora. El *metà*, aquí, és un *més enllà* en el sentit de *quelcom més*: una transcendència proteica.

El mite de Proteu reviu en Faust. És el Proteu modern, d'una època en què s'accelera el ritme de les transformacions. La seva peculiaritat és que rep auxili aliè. I a més, Faust volia deixar de ser qui fou —en una metamorfosi que no havia arribat a imaginar el grec. La tragèdia fàustica expressa l'anhel profund i cec d'escapar-se de la inamovible llei que ens governa: la vida es paga amb la vida. Per viure cal prendre decisions davant les alternatives. Elegir és excloure. El preu de la vida normal és l'acumulació, creixent dia a dia, de les possibilitats excloses; el record turmentat del que va poder ser i no fou.

La imatge que la ment reté de l'aspecte extern, quan Proteu es transforma, copsa l'organització de l'ésser, que és visible, perquè l'ésser és expressió. La cultura cosmètica actual no és tal cultura (n'és una evasió): avui el diable va mig perdut, sense trobar un interlocutor. La malaltia mortal de Proteu és la uniformitat. Nicol assenyala que Heidegger, quan Valéry gestava el seu Faust, hagués pogut reconèixer que el seu *Dasein* representa un Faust agònic, encara que inconscient de l'agonia de Mefisto (la incapacitat d'encarnar el mal, davant la indiferència de l'ésser canviant —i el desinterès del mateix Mefisto per aquest ésser decebedor). Per salvar-se Proteu hauria de restaurar el mal. El diable redemptor és la paradoxa del *Faust* de Valéry.

L'aparició de Proteu en el món és la d'un ésser que es transforma a si mateix constantment. El mateix naixement del transformador fou una transformació. No pot ocultar els seus avantpassats, perquè encara són presents en el seu ésser. Tanmateix, el progenitor de Proteu és l'univers sencer. En començar la història, acabà l'evolució (que fou una gestió de mil·lenis). L'aparició de Proteu va ser el primer esdeveniment sobre-natural en l'univers. Però les formes (que són transformacions) de Proteu, es generen i poden degenerar. Van néixer com a conseqüència del desig *d'ésser més*. La praxi és aquest ser-més, de manera que Proteu busca ésser més en el seu interior. Degenera en ésser quan és egoista. L'home superb és in-humà perquè infringeix la constitució simbòlica de l'ésser, per la qual cadascú és part integrant de l'altre. Satanàs és inhumà per constitució: ontològicament no és símbol de res. Només nega.

El més gran trastorn que podria patir Proteu seria mirar-se en el seu mirall interior i descobrir que el canvi ha cessat, justament en aquest domini interior. *"En ésas estamos"*. L'examen de les grans i les petites transformacions, ara resulta una tasca gairebé nostàlgica. Si Proteu no fa res nou de si mateix, es perd a si mateix. Ara està rodejat de novetats superficials, sense arrel històrica. Anar a la recerca del temps perdut és anar a la cerca del present, però el present és inassequible si roman buit de passat. Al final, resulta que és cert que els temps passats foren millors. Però la nostàlgia de Proteu no ve donada perquè enyori allò que van fer uns altres en un temps passat. Enyora el temps del fer. Mai no havia vist passar tantes coses, però totes resulten passatgeres. Aquest és l'indici segur de l'agonia de Proteu: que ja no hi ha vida nova.

De l'avenir, Proteu sabia que duia una fi infal·lible, la mort. Però no sabia que pogués tenir una fi en plena vida: que pogués morir Proteu mentre la humanitat subsistia. L'esdevenidor tancat és la seva agonia; la seva mort vindrà quan tothom sigui igual i no esdevingui res de nou. Deixarà d'haver forma proteica —també dita humana— quan ningú no sigui capaç de transformació. Entretant, Proteu viu: encara que només hi hagi raons per desesperar.

En la divisió de l'ésser que encarnà Proteu, a la que el sotmeteren els déus, no hi havia inconsciència (el filòsof, el moralista, el poeta, el teòleg... s'encarregarien de recordar-li-ho). La inconsciència és la matriu de la indiferència. L'indiferent es divideix a si mateix, sense que hi intervingui Zeus.

Fi de la faula[11].

Temor i salvació: lliurament del testimoni

M'apropo al final, ja acabo. Sona a apocal·líptic, tot això de Nicol? A profeta malcarat i rondinaire? Espero no haver-ho suavitzat gens. Perquè, efectivament, Nicol parla d'apocalipsi, però ho fa sense la més mínima guspira d'escatologia a la Benjamin (avui diríem a l'Agamben) i sense l'amenaça d'un gran terrabastall que podria sobrevenir-nos en qualsevol moment, sinó com allò que ja està succeint. O ja ha succeït. La qüestió, llavors, és: *"Será posible que llegue un día en que la gente ya no se percate de que la civilización se fue?"*[12]. El 'procés' el preveu així:

> *"El apocalipsis no vendría, como muchos temen, por la explosión de una violencia súbita y global, sino por una lenta corrosión de la base histórica* (131)."

I allò que es perdrà té a veure amb l'home. Nicol encara a la seva manera la qüestió de *la mort de l'home* que tingué tant de ressò en la seva època. Recordem que *Les paraules i les coses*, de Foucault, és de 1966. Nicol considera que l'expectativa de Nietzsche queda enrere, de manera que ara ens la veiem no amb la promesa d'un "superhome", sinó amb el *"temor de que ese futuro produzca un infrahombre, un hombre privado de lo que ya había conseguido enraizar en su ser"*[13]. D'aquest diagnòstic, em permetràs que en destaqui no tant els continguts (no sé entrar a fons en l'humanisme) com el to, la tonalitat, la modulació: és un diagnòstic fet, commogut pel temor.

Un filòsof tan extremadament diferent —de fet, oposat— a Nicol, Georges Bataille, li vingué a donar la raó per avançat quan va dir que avui la filosofia no es commou per la sorpresa, sinó per la por. Queda per precisar si aquesta por per la consumació del final —des de l'avenir capgirat des d'on nosaltres el mirem— ho és pel final de *la filosofia* o pel d'una filosofia en concret (en aquest cas, quina?; ho acabo de dir, hauria de ser la que encara reconeixem com a humanisme: aquesta seria la 'tesi' més segura). Però la por encara indica marge per recórrer —tot un avenir, potser encara llarg. En el "Prefacio del temor" amb què obre *El porvenir de la filosofia*, Nicol escriu: *"una especie de salva o salvación, un saludo que es un llamado a la advertencia. La razón es salud"* (10). Si la salutació/salvació ens resulta d'una "ambigüitat temible" és perquè ho és la situació en la que ens trobem[14].

Però em sembla que en aquest punt jo ja he de callar: ells, els nanos que m'escoltaren a l'Autònoma, haurien de reprendre la qüestió de l'avenir que gent com jo, de la meva quinta, hauríem d'haver recollit (seria d'esperar que ho haguéssim fet, de considerar-nos de veritat filòsofs, moguts, com a mínim, per la curiositat). En fi, hauríem de saber determinar el sentit de l'advertència de Rimbaud —"Filòsofs, pertanyeu al vostre occident"—: si l'anguniat avenir apuntat per Nicol i altres filòsofs segueix apuntant vers al futur —el "nostre"—, i encara n'hem de donar resposta per rebre'l (l'optimista diria: per evitar-lo), i així parlem de 'llarg avenir' en el sentit de 'llarga agonia', o si ja ha arribat, si ja hem passat per ell, i ara és el nostre passat, de manera que el llarg avenir ja tancà el seu cicle (i ara, com a filòsofs, ja tornem a mirar enrere, de manera que més aviat som *filo-filòsofs*).

En fi, Adrià, jo vaig pretendre passar el testimoni als nanos de l'Autònoma, i ara expressament te'l passo a tu mateix, als teus lectors, i *per escrit*, que jo fujo del 'nostre' occident, me'n vaig al Turkistan.

Una cordial abraçada,

Antoni Mora

---

1. Jornades de filosofia catalana, organitzades per l'Assemblea d'Estudiants i el Departament de Filosofia de la UAB, els dies 24 i 25 de març de 2004.

2. Giorgio Colli en digué coses interessants —i discutibles— en el seu llibret *El naixement de la filosofia*, curiosament traduït al català (Barcelona, Eds. de 1984, 2001). Dic que és curiós perquè

en aquesta llengua ja no es tradueix filosofia contemporània —de la de les últimes dècades, poquíssima—: s'hauria de diagnosticar la implacable abdicació de la filosofia per part de la "intel·ligència" catalana del nostre temps, que no és només un problema de la 'filosofia catalana' i les estèrils discussions al seu entorn. Una altra cosa en aquest mateix sentit: tu creus que alguna alta ment pensant catalana se li podria ocórrer la conveniència —l'interès, l'oportunitat— de comparar dos llibres com la *Filosofia dell'espressione* (1969), de Colli, i la *Metafísica de la expresión* (1957 i 1974), de Nicol? Però, he dit alta-ment-pensant-catalana? Se m'ha escapat.

3. Per a un plantejament general, personal i filosòfic, em remeto a un monogràfic que vaig preparar amb Juliana González i Bernat Castany: *Eduardo Nicol: La filosofía como razón simbólica*, revista *Anthropos*, extraordinari núm. 3, 1998. La veu que li dedica el *Diccionari dels catalans d'Amèrica* (vol. III, Curial, 1992), se suposa que la vaig escriure jo, però la supervisió d'un redactor que es passà de llest (un incompetent) hi afegí i canvià coses fins a fer-lo completament inexacte. També he redactat les entrades relatives a Nicol per a Franco Volpi (ed.), *Gran Enciclopedia de Obras de filosofía*, Barcelona, Herder, en premsa. M'hi remeto per a visions de conjunt.

4. Alguns d'aquests escrits han estat recollits en el seu llibre pòstum, *Ideas de vario linaje*, Mèxic, UNAM, 1990. M'he referit a aquest conjunt de textos en el meu estudi "Eduardo Nicol, la filosofía, la política", reproduït dins Pompeu Casanovas (ed.), *Filosofia del segle XX a Catalunya: mirada retrospectiva,* Sabadell, Fundació Caixa de Sabadell, 2001, pp. 123-131, i en l'entrada a l'edició que vaig fer d'un d'aquests escrits de Nicol: "La fase culminante del descontento", *Revista de Hispanismo Filosófico*, núm. 4, 1999, pp. 47-58.

5. Per la meva banda, aquesta és una nova temptativa que en faig. Abans vaig pronunciar la conferència inaugural del simposi 'Metafísica y humanismo. A 40 años de la *Metafísica de la expresión*, de Eduardo Nicol', celebrat els dies 27 i 28 de novembre de 1997, a la Universidad Nacional Autónoma de México. En vaig publicar el text, "Vigencia de un temor. Tras *El porvenir de la filosofía*, de Eduardo Nicol", a Antonio Jiménez García (ed.), *Estudios sobre Historia del pensamiento español (Actas de las III Jornadas de Hispanismo Filosófico)*, Santander, Asociación de Hispanismo Filosófico - Sociedad Menéndez Pelayo, 1998, pp. 303-320.

6. Amb les xifres entre parèntesi indico sempre les pàgines d'E. Nicol, *El porvenir de la filosofía*, Mèxic, FCE, 1972 (n'hi ha reimpressions).

7. Les formes que són les 'vocacions humanes', les apuntà Nicol en alguns assaigs que componen *La vocación humana* (1953, ara a Mèxic, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997) i és, sobretot, el moll de l'os del llibre *La idea del hombre* (1946 i ara a Mèxic, Fondo de Cultura Económica, 1977, amb reedicions).

8. Com tot filòsof realment existent de la seva època —que si ja no és la nostra serà perquè s'ha consumat l'acabament de la filosofia—, Nicol pensa tot barallant-se amb Heidegger. Tota la *Metafísica de la expresión* es pot llegir així. Més explícit, però d'eficàcia més limitada, és el text sobre Heidegger contingut a *Historicismo y existencialismo* (1950, ara a Mèxic, Fondo de Cultura Económica, 1981, amb reimpressions). De fet, Nicol parteix d'un personal i crític diàleg entre Heidegger i Cassirer (implícitament, una molt peculiar perllongació de la famosa trobada a Davos). Sovint es podria dir que Nicol inverteix Heidegger, com ho fa Lévinas de tota una altra manera, posem per cas: Nicol amb el seu 'ésser a la vista', que comença per contradir-ne l'ocultació/oblit, de la mateixa manera que Lévinas en propugna la 'sortida' (també ho he de dir aquí: a alguna lluminària filosòfica catalana se li ha acudit estudiar Nicol i Lévinas, costat per costat? I posats a a comparar i contrastar: i amb l'ontologia de la comunitat de Jean-Luc Nancy —i tot el seu peculiar plantejament sobre el final de la filosofia? i amb tants filòsofs de la comunicació, començant amb Habermas? Amb tots ells té punts en comú, i moltes diferències. Abans caldria llegir Nicol, és clar).

9. Ho he intentat explicar, en el context espanyol (d'aquí que t'hagi condensat el llistat hispànic entre parèntesi), amb referència expressa a Nicol, en la ponència "La paz como problema de la filosofía: la guerra", en *Actas del XIII Seminario de Historia de la Filosofía española e iberoamericana*, Universidad de Salamanca, en premsa. També ho he tematitzat en el context català en l'assaig "Les lluites del Pare Miquel d'Esplugues. Uns episodis de filosofia (i) política", a J. Monserrat i P. Casanovas (eds.), *Pensament i Filosofia a Catalunya, II: 1923-1936*, Barcelona: Inehca/Societat Catalana de Filosofia, 2003, pp. 11-32.

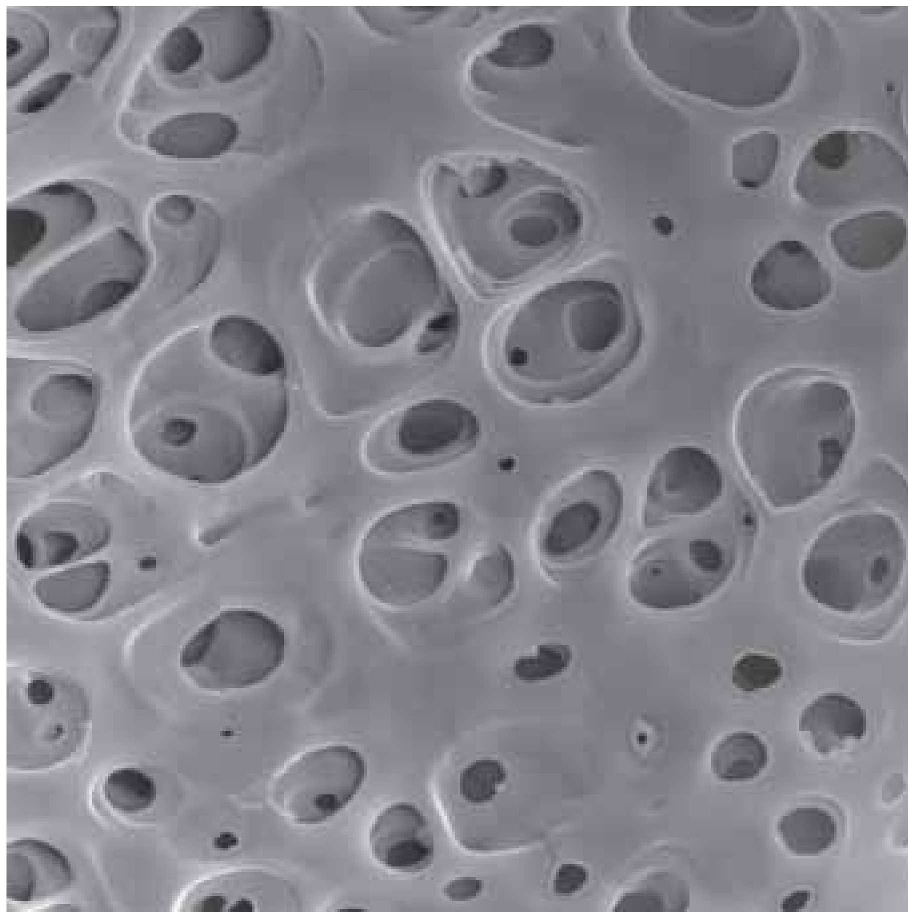
10. Pel que segueix, em remeto a Nicol, *La agonía de Proteo*, Mèxic, UNAM, 1981. Aquest llibre, d'alguna manera és una síntesi assagística de la *Metafísica de la expresión* i *El porvenir de la filosofía*.

11. No he de deixar de dir que, si amb *El porvenir de la filosofía* —i els altres textos propers que he dit— Nicol emprengué un replegament, també amb aquest llibre inicià una trilogia de nou desplegament, amb els seus títols que ja marquen tot un programa —que jo ja no sé seguir ni per discutir-lo—: *La reforma de la filosofia* (1980) i *Crítica de la razón simbólica – La revolución en la filosofía* (1982).

12. Eduard Nicol, *El problema de la filosofía hispánica*, Madrid, Tecnos, 1961, p. 153 (llibre editat recentment pel FCE).

13. Afegeix: "Pues el infrahombre es el que no tiene idea de sí mismo; esta idea es la que se pude obtener de la filosofía" (187). Novament la mort de Proteu, doncs.

14. I així em remeto a un text que tinc molt a la vista: parlant de tot això, però a costa de Sartre, J. Derrida es refereix a "l'ambigüitat temible d'aquesta paraula, *salut*" (*Papel máquina*, Madrid, Trotta, 2003, p. 146).



Metaglossa de *L'Oceanografia del tedi*[1]

MERCÈ RIUS

L'*Oceanografia del tedi*, d'Eugeni d'Ors**,** no és una obra estrictament filosòfica, sinó més aviat una narració, amb unes característiques ben peculiars que podríem resumir tot dient-ne una obra irònica. I ho és, irònica, potser tant en relació amb la filosofia com amb la mateixa literatura. Comencem a comprovar-ho citant-ne un petit fragment:

> "*I en el cel, un núvol.*
>
> *Avança lleuger, graciós –cigne en un llac. Com el cigne, s'allargassa o replega. Veieu? Ha estès una ala. Veieu? S'ha tornat una bola tot ell.*
>
> *La glossa ideal. La glossa somniada - segurament no encara escrita."*

Vet aquí, en aquesta imatge clarament al·lusiva al platonisme ("La glossa ideal. La glossa somniada - segurament no encara escrita"), l'ideal orsià d'escriptura, que el nostre autor practicava, des del 1906 en l'espai titulat *Glossari*, al diari *La Veu de Catalunya*, signant-lo amb el nom de Xènius. Segons les paraules citades, Ors aspirava a obtenir en els seus textos una mena de substància flexible, que s'estira i s'arronsa, però que també va dibuixant-se alhora els seus propis contorns —és a dir, la seva pròpia Figura. No pas incondicionament "lliure" per tant, sinó "autàrquica" —dit amb el terme provinent de l'Antiga Grècia.

Fent extensiu aquest model a la filosofia en general, Ors hi estableix el principi de figuració, amb la qual cosa ens indica que no s'està referint només a una forma d'expressió, sinó a un estil de pensament, que cal recuperar. I és que les Idees-Figura, tal com Plató les va concebre, s'han de contemplar amb els ulls de la Intel·ligència, i no de la simple Raó —com es pensen erròniament els nostres contemporanis. Tanmateix, per Ors —a qui pertany, evidentment, aquesta distinció terminològica (que no és grega) entre "intel.ligència" i "raó"— la insuficiència de la segona no li ve de la seva naturalesa discursiva (menysvalorada pels antics) sinó del fet que és massa abstracta. Altrament dit, la indiscutible superioritat de la intel·ligència no ha d'implicar pas una major distància respecte a la sensibilitat, ans al contrari. Ja Aristòtil va postular, en la seva ètica, que una mateixa facultat (*noûs*) ocupava els dos extrems de l'escala cognoscitiva; a la part més alta, per copsar els primers principis i, a la més baixa, en percebre la immediatesa del sensible. Així podia cadascú sospesar amb prudència les circumstàncies dels seus actes, i alguns privilegiats, descobrir-ne fins i tot els primers principis; uns principis que, d'altra banda, tematitzats o no, havien de presidir la vida de qualsevol, ja que (al capdamunt de tots, el de no-contradicció) uns tals principis responien a una necessitat elemental: la de traçar la línia divisòria entre seny i follia.

Doncs bé, aquesta unió del més teòric i el més pràctic, Ors l'entén també com a desenvolupament conjunt de la cultura i la política, ja que, tot inspirant-se en la

mentalitat antiga, les pensa totes dues indestriablement. En aquest sentit, gràcies a les arrels clàssiques heretades de l'Antiga Grècia (Ors, molt aficionat als símbols, apel·lava a les excavacions d'Empúries que llavors, a primeries del segle XX, s'estaven duent a terme), Catalunya posseeix una virtut afí a la *phrónesis* o prudència grega. És el Seny, com a sinònim de la intel·ligència tal com l'hem caracteritzada. Òbviament es tracta, si més no pel que fa a la semàntica (el mot "seny" costa molt de traduir a les altres llengües), d'una qualitat "ben nostrada".

Partint d'aquests supòsits, Ors cercarà els primers principis en l'àmbit de la filosofia: a part del "principi de figuració", hi destacaran el de "participació" i el de "funció exigida", que seran finalment recopilats, com a síntesi de la seva trajectòria intel·lectual, en el llibre titulat *El secreto de la filosofía* (ja tardà, del 1947). Quant al terreny de la sensibilitat, una seva possible exploració ens l'ofereix precisament l'*Oceanografia del tedi* (que pertany al *Glossari* de 1916). Prosseguint amb el tema del núvol:

> "*És un núvol... Al primer cop d'ull, un núvol sense res de particular, un núvol qualsevol... —Tots els núvols que no s'esguarden amb amor i calma són un núvol qualsevol. Només l'atenció i estimació portades a les coses les individualitzen.*"

En aquest passatge, on el filòsof al·ludit és Leibniz, ja s'endevina que la recuperació del tarannà dels grecs no es podia escaure amb facilitat. Cert que la doctrina orsiana s'oposava a la forma de racionalitat que ha acabat desembocant en l'actual "individualisme metodològic"; i cert igualment que, la seva pròpia defensa de la individualitat, ell la basava en l'existència d'una racionalitat ordenadora que s'hi encarna, d'acord amb la concepció antiga del Tipus. Però, tal com els mateixos grecs, i en concret Sòcrates, van ensenyar-nos, la consciència no té marxa enrere, allò de què hem pres consciència no ens abandona mai més. I moltes coses havíem après d'ençà de l'antiguitat. Ens ho suggereix ja al començament del llibre, quan ens anuncia el seu propòsit, tot justificant-ne el títol:

> "*Mes la mar, que sembla al contemplador frèvol la igualtat i la monotonia supremes, ofereix al bus que hi profunditza el prestigi de mil espectacles, dins el palau màgic de la sirena diversitat. 'Estèril planura' anomenaren la mar els antics. Però els moderns hi han vist el teatre dels més interessants drames de la vida, dels més opulents i fastuosos. Els moderns saben d'Oceanografia.*"

[És a dir, els homes del segle XX saben de ciència positiva, un dels guanys de la modernitat al qual Ors no està disposat a renunciar.]

> "*Autor farà aquí l'Oceanografia del tedi. Ell sabrà com és ric i múltiple allò que ha semblat igual i monòton al profà i al desatent. Ell ho sabrà, i a través d'ell ho descobrirem nosaltres.*"

Autor, amb majúscula, és el nom del protagonista d'aquesta narració, el desenvolupament de la qual no ocupa gaire més d'una tarda, perquè tot just una tarda és el que dura l'estada d'Autor en el parc d'un balneari, on ha anat a descansar per prescripció mèdica. Com s'extreu del fragment citat, hi ha un desdoblament entre l'Autor-narrador i l'Autor-personatge, però també un intercanvi de papers. El silenci que manté, tota l'estona, l'Autor-personatge dóna carta blanca a l'Autor-narrador per dir el que vulgui en el seu nom; però precisament per això, ell (l'Autor-personatge) no esdevé portaveu (de l'Autor-narrador) ja que, per fer-se'n, li caldria parlar.

D'altra banda, tampoc no s'hi dóna el famós "diàleg interior" en què consisteix, segons la tradició, el monòleg; sinó només la transcripció d'unes experiències, el subjecte de les quals és pres com a objecte d'observació. Ara bé, des del punt de vista filosòfic, això significa que no és ben bé subjecte, si entenem aquest com a Jo fundador de sentit, provinent de Descartes:

> "*Jo no penso. Doncs, jo existeixo. Si jo pensés, ja mon existir no fóra tan segur. Podria jo ésser objecte d'una il.lusió. Mes, quina il.lusió, allà on ni representació és donada? Jo existeixo. Perquè, si no existís, com tampoc penso, què?*"

No es tracta, doncs, del Jo que pensa. I si no pensa —com Descartes pensava— no és Jo. Vet aquí un dels motius per dir-ne "autor", usant, doncs, la tercera persona. Un altre motiu serà que, en la filosofia orsiana, el subjecte mai no es justifica per si mateix, sinó com a autor d'una obra quan aquesta és Bella. Altrament

dit, quan aconsegueix d'engendrar una Obra-ben-feta, que Ors defineix segons el model clàssic d'obra ben acabada, el secret de la qual està en la seva forma. Per consegüent, la descripció de les experiències subjectives en l'*Oceanografia* tindrà poc a veure amb l'anàlisi d'estats anímics, o amb la reflexió reglada de la *res cogitans*. Ben al contrari, tendeix a guiar-se per la *res extensa*; en certa manera es pot dir que l'autèntica protagonista de la novel.la és la cenestèsia de l'Autor:

> "*Aquestes punteres de botina al capdavall de la* chaise longue *són meves, sóc jo. Si ara algú vingués i escopís damunt d'aquestes punteres de botina, m'ofendria* [...] *Així, jo termino allà on es terminen elles.*
>
> "*Mes per l'altre extrem, per la banda del cap,* no termino. *Com que els meus ulls poden veure d'ells en avall, però no d'ells en amunt, jo d'ulls amunt sóc infinit* [...] *Si algú, sense jo advertir-ho, per ombra, per bruit o per tacte, escopís damunt l'extrem dels meus cabells estesos damunt el coixí, jo poc em podria ofendre.*
>
> *De sota les celles fins a la puntera de mes botines s'estén, vibràtil, en l'absència del moviment i del pensament, la meva pobra cenestèsia. I, oh Déu, com la meva pobra cenestèsia té calor!*"

Hi ha molt de joc en tot plegat, és clar. Aquí, l'Autor —per definició, com acabo de dir, aquell que es dedica a la construcció d'una obra, o sigui, a treballar la matèria imposant-hi una Forma— està de vacances. El metge li ha aconsellat uns quants dies de repòs per eliminar unes febretes. Però el descans serà, paradoxalment, tan "intensiu", que l'Autor se'n podrà tornar de seguida a Ciutat —símbol, en Ors, de la tasca culturalitzadora o "*heliomàquia*", terme amb què es referia al "combat per la llum" que ell pretenia impulsar, primer a Catalunya, i després a Espanya:

> "*Qui, si és de mena ciutadà, fugint la ciutat escaparà a ses impaciències? Qui, essent múltiple, escaparà a la companyia pel fet de tancar la seva porta o de retirar-se en un racó del parc?*
>
> *"Hi ha qui té la flama, hi ha qui no té la flama. Doctor, Doctor, aprèn aquesta cosa per sempre: qui té la flama ha de cremar*."

En definitiva, el nostre personatge descansa tot just el necessari per retornar a la feina. Compleix així l'esquema d'una filosofia que Ors havia qualificat, des dels seus inicis en el Glossari, com a filosofia de l'home que treballa i que juga. Sota els auspicis de Schiller, defensava la complementarietat de treball i joc. El treball era l'activitat que demanava esforç per tal de realitzar l'Obra-ben-feta —en aquest punt, Xènius parlava de Santa Repetició citant Kierkegaard, amb no gaire fidelitat, tot s'ha de dir. En canvi, el joc representava l'espontaneïtat que cal aportar al mateix treball, com a energia necessària a l'hora de posar-s'hi —i que no depèn de la nostra voluntat, per la mateixa raó que la gent no pensa només perquè ho vulgui. El Joc és també, doncs, l'àmbit de la creativitat en la mesura que escapa, si més no per un moment, al constrenyiment de les formes establertes; i això no obstant, sempre amb el benentès que no hi ha creació si les energies no admeten d'encarrilar-se en una nova forma, tan flexible com es vulgui (talment el núvol-cigne de la citació inicial), però sempre limitadora. Al capdavall, la Norma resultava imprescindible també en el mateix joc.

Per assegurar-se que la complementarietat entre les dues menes d'activitat humana queda ben ratificada, l'Autor de l'*Oceanografia* no tan sols es veu empès, precisament gràcies a tot el que ha après durant les vacances, a retornar a ciutat, sinó que el primer que fa en arribar-hi és anar a visitar un amic que (contra la doctrina aristotèlica sobre la convenient afinitat dels caràcters) no se li assembla gaire, ja que —per dir-ho amb el tòpic complementari de la caracterologia catalana— tira més cap a la Rauxa que no cap al Seny. Val a dir que aquest amic també és autor, però es dedica a la pintura; i això, per Ors, significa que, sense desdenyar la línia, es decanta pel color (*Lo Barroco*, 1936; *Tres horas en el Museo del Prado*, 1922). En canvi, abans, mentre s'estava al balneari, Autor ja ens ha deixat ben clar que, a ell, l'encert cromàtic li provoca una "emoció geomètrica":

> "*La varietat i riquesa en una multiplicitat de verdors s'estableix, més que per raó de matís, per raó de relleu. L'esguard s'hi complau, no com davant una pintura, sinó com davant una escultura. Un parc*

—un bon parc, on la policromia de les flors és modestíssima i no importa— és un alt relleu; l'element cabdal, la quantitat i la qualitat de l'aire que hi ha en la part alta, entre cada arbre o arbust i aquells altres que serveixen de fons.

"*És quasi una emoció geomètrica i ja no una complascència sensual. Autor —cosa rara— en aquest punt, en el de contemplar les pomposes verdors, és quan es sent més pròxim i més en perill de la cosa prohibida: de formular un pensament*."

El doctor li ha prohibit qualsevol moviment, inclosos els mentals. Ha de procurar no pensar; des d'aquesta perspectiva, no perquè els continguts del seu pensament li portin maldecaps. Ni que fossin pensaments feliços, implicarien una despesa d'energies que li cal evitar. Pensar cansa, o almenys així ho verbalitza l'opinió comuna. Tanmateix, l'alternativa no podrà consistir a "deixar-se anar", com semblaria que correspon a l'instint —de joc— enfront de la vocació —pel treball. Acabem de llegir que la verdor del parc indueix en l'autor una emoció geomètrica, que el posa de nou a frec del pensament. Doncs bé, això s'explica, en part, perquè la seva "llei de la personalitat" o àngel és el treball (*Introducción a la vida angélica*, 1933-1934). Però només s'explica així en part. I és que, normalment, l'espontaneïtat pròpia de l'instint de joc, com a font originària de la llibertat, avança fins a cristalitzar en formes que contenen el seu vessament de forces. I això li passa a tothom. Per a tothom, la Raó, com a facultat dels conceptes abstractes, és adaptativa. D'una banda, l'individu canalitza a través d'ella les seves energies perquè no es malgastin o resultin autodestructives; i d'una altra, s'acomoda el medi ambient tot imposant-hi els seus esquemes. Ors defensa aquesta teoria fins a l'extrem de qualificar la lògica de "diastasa", atribuint-li un origen biològic ("*Nota sobre la fórmula biològica de la lògica*", 1910). La funció dels principis lògics és controlar els intercanvis de l'individu amb el medi, tot ajudant-lo a pair el que li ve de la naturalesa externa en un procés d' "immunització", i condicionant alhora la seva pròpia naturalesa interna perquè s'obri a l'exterior saludablement. Al cap i a la fi, no pas menys que les agressions del medi, també la propensió individual a la bogeria representa una amenaça per a la vida.

I doncs? Si la racionalitat ens protegeix, per què l'Autor mira d'obeir la prohibició mèdica de pensar? Sens dubte, per la senzilla raó que l'estalvi d'energia té un sentit quan s'està malalt. I això no obstant, com sabem, no triga gaire a adonar-se de l'error mèdic. Fet i fet, ell no podrà complir la prescripció sense haver-s'hi igualment d'esforçar —ni que sigui en una altra direcció: Ara, per tal d'aturar el discórrer del pensament, el qual, si no se'l frena, tendeix a progressar imparable mitjançant les formes apreses, perquè la raó està massa aviciada a la seva funció adaptativa. Paradoxalment, vet aquí que, en aquest esforç de contenir el que li sortiria de natural, és on l'Autor descobreix l'autèntica Llibertat. Així s'explica la seva reacció en sortir de la consulta mèdica:

"*Autor prometia i partia. Autor es picava al joc. Més encara que instint de conservació, havia posat en el compliment fidelíssim, escrupolós, extremat, de la prescripció, amor propi. Ara es veuria tota la màgica extensió de son albir. Aquella vida que portà a màxima intensitat de florir al jardí de les febres, ara arribaria, per un temps, als límits humans de l'extenuada inèrcia*."

[I més endavant:] "*La gràcia està en aquesta limitació de possibilitats, en aquesta penúria*."

La llibertat no es demostra pas allà on tot és possible, sinó en la capacitat estratègica de vèncer les dificultats. A més, la llibertat no pertany al regne natural, sinó al de la Cultura (*La ciencia de la cultura*, 1964). Per Ors, la cultura és, bàsicament, diàleg. Aquesta afirmació no s'ha d'entendre, però, com si el "diàleg cultural" consistís en un simple intercanvi d'idees, sinó en el sentit més fonamental que la mateixa cultura és, intrínsecament, dialògica.

Ara bé, no es pot negar que el llenguatge és el vehicle dels conceptes abstractes amb què la raó adapta el món a les necessitats humanes, per la qual cosa és també el recipient de les formes ja eixarreïdes. D'aquí vindrà el persistent silenci de l'"heroi" de l'*Oceanografia*, fins al punt que el seu mutisme el fa quedar malament amb una atractiva desconeguda que descansa vora seu en el parc, i que naturalment li representa una forta

temptació a vèncer. Autor ha esdevingut un solitari. Però, aleshores, en la mesura que es priva del llenguatge, del diàleg sociocultural amb els altres, li passen coses estranyes, de manera que en surt afectada la mateixa percepció. (En aquest aspecte, ens recorda el que li passarà més endavant al protagonista de *La nàusea* sartriana.) Ni tan sols distingeix prou la vetlla del somni: "*Dormir. Autor acaba de dormir tal volta? Res no en sap*." Ara bé, per comptes de defugir-la, ell s'instal·la en aquesta vaguetat. Ficat dins la pell de l'Autor-personatge, l'Autor-narrador, és a dir el mateix Ors, ironitza així de nou amb el cartesianisme. Però, com intentaré mostrar tot seguit, no pot retornar a Plató sense esmerçar-hi també una bona dosi d'ironia.

Aplicada la distinció entre treball i joc a la seva pròpia activitat intel·lectual, podem dir que el primer, el treball, consistia en la tasca desenvolupada a favor de la cultura i/o la pedagogia política —sota el signe, deia Xènius al *Glossari*, del Sant Arbitrarisme (que no la capriciosa "arbitrarietat", com acostumen a llegir-hi els seus intèrprets). Literàriament, el treball s'expressava en els textos filosòfics, mentre que l'activitat joganera la desenvolupava en les obres narratives; tot i que la més influent de totes elles, *La Ben Plantada* (1911), posseeix una intenció ben constructiva, que l'*Oceanografia* no deixa de compartir ni que sigui en un grau molt inferior —potser perquè la seva brillantor literària n'eclipsa els continguts ideològics. En qualsevol cas, si treball i joc es remeten mútuament encara que cada individu s'hi inclina en proporció diversa (segons la seva personalitat o "àngel"), la distinció entre esbarjo narratiu i tasca filosòfica només pot voler dir que Ors reconeix la bondat dels trets definidors de cadascun malgrat que s'oposin als de l'altre. Per això, de tant en tant, caldrà tractar-los separadament; per evitar que la por a la incoherència no acabi neutralitzant-los, l'un i l'altre, treball i joc, dins d'un mateix discurs. Cal —diu sovint— exercitar la ironia. I, efectivament, ell és el primer a practicar-la. Ja des dels primers capítols de l'*Oceanografia*, ho fa en relació amb el seu confessat platonisme, quan s'imagina escrita a la paret la prescripció del metge:

> "*I en la reverberació del sol a la paret blanca, la dura sentència sembla fulminar: 'Ni un moviment, ni un pensament'.*"
>
> "*Dormir. Autor acaba de dormir tal volta? Res no en sap. Els seus ulls són ara obstinadament fixos al blanc mur de la sentència. El primer acte de la consciència és per llegir-la. 'Ni un moviment, ni un pensament!' El segon acte, per prendre notícia, d'un petit brill lleuger a la dreta que ve amb un petit reflex a ferir l'ull. L'ull es gira molt lentament d'aquest costat, mentre que el cos roman tot immòbil. Ve aquell brill d'una mig ajaguda cullereta de metall. Sota la cullereta hi ha una tassa. Sota la tassa, una tauleta volant de cafè. Més lluny, damunt la tauleta volant de cafè, un terròs de sucre. I damunt el terròs de sucre, una mosca. Com és interessant aquesta mosca!*"

El sol no és pas aquí, a diferència del Bé platònic, la llum que il·lumina la veritat, tret que trobem prou digna de "contemplació" una mosca enganxosa, més aviat parenta d'aquelles entitats minvades, com ara els detritus, respecte a les quals Plató desconfiava que participessin de cap Idea. Al parc del balneari, el sol "reverbera" sobre la paret, encega la vista amb "reflexos"; és a dir, propicia els "simulacres", les enganyoses aparences. I quan el sol se'n va anunciant la tempesta, res no millora, perquè llavors és el núvol-cigne, altrament dit, la Idea-figura, allò que es difumina:

> "*Mireu-vos-el bé, que ni figura de núvol té. Aquell esponjós, que fou tan interessant, s'ha tornat com son veí el núvol informe. Ha acabat per fondre'l amb ell. Ha unificat també el color. No més contorn, no més alts, no més baixos. No més blanc ni negre... Tot llis i de color de fum.*"

La filosofia grega entenia l'Ordre com a expressió màxima de la racionalitat. Eugeni d'Ors hi està d'acord. No cal dir, per tant, que el seu pensament es recolza en un principi considerat avui dia "antiliberal". Sobretot perquè, al tradicionalisme antic, s'hi afegeix en el seu cas un menyspreu de la natura provinent del cristianisme, tot i que ell prefereix formular-lo més aviat en termes científics. Un descobriment de l'època, el segon principi de la termodinàmica, li permet assegurar que la natura, sense estar evidentment desordenada, gaudeix d'un ordre compatible amb l'augment del

desordre. Hi ha —segons l'esmentat principi— una tendència universal a l'entropia. En els sistemes físics, qualsevol moviment ocasiona pèrdues d'energia i, per tant, la tendència a homogeneïtzar-se en formes d'organització cada cop més degradades o simples ("*Els fenòmens irreversibles i la concepció entròpica de l'univers"*, 1911). Sembla com si l'ordre natural estrafés la seva pròpia caricatura, cercant l'equilibri sense contrastos de la Mort.

Però, fixem-nos que el moviment és allò que el doctor prohibeix a l'Autor de l'*Oceanografia*. I aquest mira d'obeir-lo —ara ho podem entendre millor— no pas per raons biològiques, sinó culturals. (Més encara que instint de conservació hi havia posat amor propi: "ara es veuria tota la màgica extensió de son albir.") Es tracta d'evitar que el Subjecte causi desordre en el món. Perquè, entès com una forma d'Acció, el pensament racional ve a destarotar l'originari ésser de les coses, per molt que hi introdueixi, o precisament perquè hi introdueix, el seu ordre propi, que és el dels conceptes abstractes. Malauradament, aliena a aquesta circumstància, la filosofia moderna, amb l'idealisme alemany al capdavant, accentua el dinamisme del pensar, sobreposant la Voluntat (i amb ella l'expressió) a la Representació. No la dissuadeix ni el preu d'un fracàs necessari, atès que la conservació del dinamisme impedeix el pensament d'aturar-se en l'obra ben acabada que l'hauria justificat. Fent-ho avinent, Ors denuncia la immoralitat de la moral kantiana:

> "*Que tenir èxit és també un deure. Realitzar el detall final de cada gran tasca és un deure.*
>
> *"Dic a tot fracàs, immoral. Ho dic jo i tu ho has de repetir, tu, home del llinatge dels mediterranis. Que el nostre heroi, mai no serà el bàrbar heroi, un Tristany o un Don Quixot, els de la salvació en la ruïna; sinó un Ulisses, el de la victòria final darrere la prova llarga: el que a la tasca no va refusar el darrer cop del dit polze que la deixa, com una estàtua, ja intangible i perfecta davant l'eternitat*."

És clar que tampoc no considera millor l'optimisme hegelià, ans al contrari. Hegel duu a l'extrem aquell dinamisme, enlairant la Història a la categoria d'absolut. Però la història humana està encara massa lligada a la natura, o almenys prou per contribuir a l'augment del desordre, assenyaladament en les guerres. D'aquí vindrà, doncs, que, en lloc de rememorar, el protagonista de l'*Oceanografia* procuri oblidar; de bon començament es dicta ell mateix un consell: "*Fer com si totes i cada una d'aquestes sapiències fossin ignoràncies*." Dit sia de passada, aquesta proposta ens evoca la d'un corrent filosòfic contemporani de Xènius, la fenomenologia, que ell tanmateix no cita, mentre que sí reivindica la influència d'Henri Bergson o William James, entre d'altres.

Si bé Ors, en nom de la Cultura, es permet d'establir lligams teòrics que no respecten la lògica de la història, ni se sent obligat, doncs, envers els qui l'han precedit només pel fet d'aquesta precedència, tanmateix ha de reconèixer que no hi ha marxa enrere quant a l'afirmació kantiana que, per molt que vulguem deslliurar-nos dels esquemes ja eixarreïts, mai no podrem copsar la realitat "en si" llevant-li al fenomen les formes que el subjecte hi ha dipositat. De resultes d'aquesta impossibilitat, l'Autor convalescent al parc opta per una resistència passiva; s'esbargeix només amb les formes mirant de no interpretar-les:

> "*Així com l'amador de les arts davant l'hipotètic jeroglífic pintat per Rafael, així Autor s'està davant els signes que van mostrant l'acostament de la tempestat. Observa lúcidament cada un i es detura a la consideració aguda de son aspecte, però res no sap de son valor d'anunci. Es delecta en les formes i no en confegeix el significat*..."

Autor s'ha de deslliurar en el seu repòs de tot el que ja sap; potser per obtenir un altre cop la gràcia de sorprendre's que els grecs atribuïen al descobriment de la Veritat, potser per recobrar la innocència després del pecat en què consistirà, segons l'Ors franquista, l'acció desordenadora ("*El pecado en el mundo físico*", 1939). Tanmateix, ara ja no es tractarà de lliurar-se enterament a l'exterioritat, creient en l'existència d'una realitat verge que escapa a la intervenció humana perquè en supera de molt les forces —com s'imaginaven els grecs. Ni tampoc de recloure's en un mateix —com aconsellava Descartes. Cap d'aquestes dues actituds no pot prosperar. A l'Autor no li resta, doncs,

cap més remei que fer equilibris en el límit entre el defora i el dedins. Un tal límit l'ocupa la sensibilitat.

I com que les formes de la sensibilitat no poden nèixer de la matèria —perquè Ors reprèn la tradició antiguíssima segons la qual la matèria és mancança d'ésser— però l'Autor convalescent es resisteix davant d'aquelles formes que, provinents del subjecte, s'imposen a la matèria des defora, ja només podrà copsar-les com si suressin, qui sap com, del mateix fons:

> "*Hi havia lluny, en alguna apartada cambra de l'hotel, un piano que cantava. Ara ens n'havem adonat, ara que ha callat fa dos minuts*."

El Subjecte ociós, ell mateix fora de joc, deu al silenci l'aparició o presència de la música, i no pas en alternança (com a silenci intercalat dins la melodia), sinó retrospectivament. Per un instant, l'Autor vulnera la temible —la mortífera— irreversibilitat del temps històric. No n'hi ha prou, òbviament, per assolir l'eternitat. Tampoc no l'assoleix el qui baixa al fons del mar; només hi veu les coses en una dimensió inhabitual per a l'espècie humana. Talment l'Autor en el parc del balneari. Es complau a submergir-se en un fons que, com el marí, habiten formes inèdites. e|

1. A l'Obra completa catalana, està editada amb el títol originari de *Lliçó de tedi en el parc*.

Un pensament amb molts atributs

Joan Fuster, entre l'assaig i la filosofia

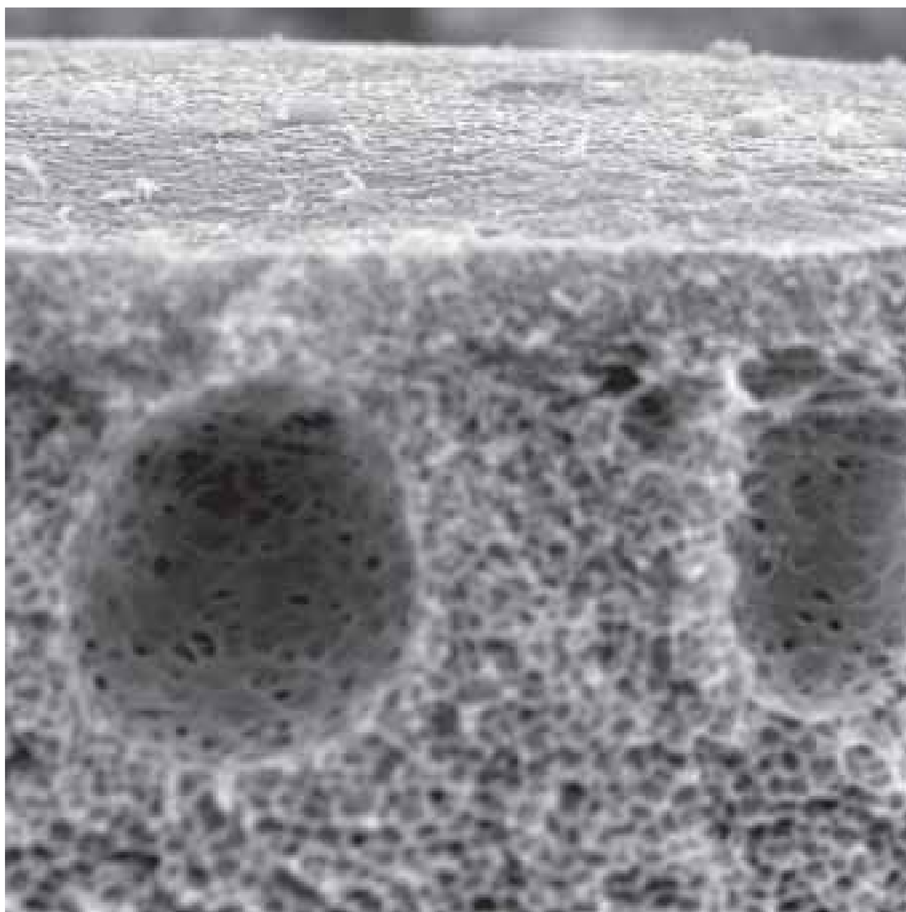
GUSTAU MUÑOZ

No crec que es puga atribuir a un excés de suspicàcia si comence afirmant que el plantejament mateix de la qüestió sembla irritant per a segons qui. La possibilitat de trobar una dimensió "filosòfica" en l'obra de Joan Fuster es considera tot sovint, encara que no sempre es diga explícitament, una exageració hiperbòlica escassament raonable i més bé fora de lloc: extemporània. Fuster seria simplement un escriptor, a estones enginyós, prolífic per obligació, autor d'una obra dispersa i fragmentària més aviat impressionista o diletant i decantada cap a la literatura. La hipòtesi que puga contenir elements de pensament de més volada i complexitat, una estructura de raonament que hi hauria motius per adscriure d'alguna manera a la reflexió filosòfica, sol ser descartada de manera expeditiva. Més sovint encara aquesta possibilitat es passa per alt amb un silenci desdenyós.

Deixant de banda el fet que de vegades aquestes actituds tenen a veure amb un menyspreu de fons pel que fa a l'estil de pensar de Fuster, un estil certament molt peculiar i directe i en el qual s'expressen punts de vista contundents sobre un gran ventall de qüestions polèmiques, cal admetre que poden obeir a una prudència legítima. En efecte, la magnificació gratuïta i escassament enraonada d'un o altre dels nostres autors, entesa com a eina d'autoafirmació d'una cultura precària que travessa des de fa massa temps una situació difícil, no fa, ben mirat, cap favor ni als autors en qüestió ni a la nostra cultura, que només serà respectada si sap construir-se amb materials sòlids, al marge de pensades i eixides de to. Aquest camí, certament, està ple de paranys i és moltes vegades una pura mostra de frivolitat o d'irresponsabilitat intel·lectual que acaba passant factura indefectiblement. S'imposa, doncs, el sentit de la mesura i cal tenir molt present la necessitat primària de discernir.

Tanmateix, no és tan òbvia la postura que per discreció o por a exagerar acaba reduint l'abast i la importància d'una obra o d'un pensament més enllà de la hipotètica eficàcia que van tenir en un moment concret i davant qüestions molt determinades. Fins i tot s'hi podria entreveure, en aquesta actitud limitadora, una exageració en sentit invers que amb el pretext de la contenció cauria en el mal secular de l'autonegació.

El cas de Fuster (1922-1992) és ben singular. La seua obra és alhora ben coneguda i en gran part també desconeguda. Tothom creu tenir-ne una idea més o menys perfilada. Però si ens hi fixem una mica, resulta que no és ben bé així. Per diverses raons. D'entrada, la seua presència editorial és vacil·lant, com passa en general amb tants autors catalans, per motius tan fàcils d'identificar com lamentables. Per bé que recentment s'han emprès iniciatives molt apreciables de recuperació, sobretot amb l'inici d'una nova edició de l'*Obra Completa* (a la col·lecció "Clàssics Catalans", Edicions 62-Universitat de València, volum primer,



2002), la disponibilitat dels seus llibres per al lector corrent, i especialment per a les noves generacions de lectors, no està ni de bon tros garantida. Cal tenir en compte que durant anys la presència de Fuster en l'esfera pública, fonamentalment a través d'articles als diaris i a les revistes, fou constant i destacada. El temps que s'ha escolat d'ençà de la seua mort va desdibuixant aquesta circumstància. D'altra banda, la dispersió de l'obra fusteriana dificulta bastant les coses. Els nous volums de l'*Obra Completa* contribuiran, sens dubte, amb els anys, però amb el risc afegit d'una certa monumentalització, a donar-ne una imatge de conjunt, compacta i articulada. És aleshores quan podrà haver-hi una recepció distanciada i sistemàtica, preparada d'altra banda ja a hores d'ara per l'aparició de diversos materials crítics i complementaris, alguns dels quals són sens dubte molt valuosos, com ara —entre altres— els números monogràfics de les revistes *L'Espill* (núm. 10/2002) i *Afers* (núm. 42/43, 2002), els successius volums de la *Correspondència* (Tres i Quatre, 7 toms apareguts fins ara, edició dirigida per Antoni Furió, 1997-2004), els volums *Converses inacabades* (Tàndem, 1992) i *Converses filosòfiques* (Tres i Quatre, 2002), de Toni Mollà i Júlia Blasco respectivament, el llibre d'entrevistes *De viva veu* (Afers, 2003) o els estudis monogràfics d'Antoni Riera *La raó moral de Joan Fuster* (Curial, 1993) i *Rellegir Fuster* (Bromera, 1994) o, molt recentment, el de Joan Borja *La utopia de la ciència. Joan Fuster i la mesura de les coses* (Bromera, 2004).

En totes aquestes aportacions, i en altres que podríem esmentar, s'hi pot trobar, a més de materials de primera mà que afavoreixen una visió més àmplia i completa, aproximacions i elements per a una catalogació de l'estil de pensament de Fuster. Cal insistir en la diversitat i riquesa d'una obra molt extensa i convé també desfer algun equívoc. Fuster, certament, va fer una contribució molt destacada a la concepció moderna del fet nacional i va posar les bases de la idea dels Països Catalans tal com l'entenem avui, i en tot cas va fer irreversible, malgrat les oposicions viscerals, la idea global de l'espai cultural compartit, la idea d'una cultura catalana reintegrada que abraça tot el seu àmbit lingüístic. D'altra banda, els seus estudis d'història cultural, sovint de factura impecable i erudita, són molt rellevants, com ho són també les aproximacions de caire més historiogràfic, les interpretacions de la realitat valenciana, i fins i tot les aportacions estrictament literàries, de creació o bé de crítica. Però res d'això ens hauria d'amagar el fet que el gruix de la seua obra recau del cantó de l'assaig: "el gènere que a mi m'interessa, que és l'assaig, és l'especulació, és el joc d'idees, és la manipulació d'idees en definitiva." (*De viva veu*, p. 101).

La pregunta per la possibilitat que en aquesta obra assagística, de temes generals, que centra el seu interès en la condició de l'home en una època determinada, i que es mostra molt atenta a les palpitacions del temps i que planteja alguns "grans temes", puga haver-hi elements de pensament filosòfic o "textures filosòfiques" (com en diu Antoni Riera), no és pas nova. En una data tan reculada com 1965 Baltasar Porcel li formulava aquesta qüestió en una entrevista: "És possible de fer un esbós de les teves línies de pensament més gruixudes? Em refereixo a una possible filosofia o manera fusteriana...?" A la qual cosa responia Fuster de manera bastant significativa: "Sí que és possible. Però si ningú s'entretenia a definir-les, s'enduria una gran desil·lusió. Hauria descobert un esquema de pensament d'escassa originalitat... T'he citat els noms de tres padrins meus: Montaigne i els altres. Te'n podria confessar alguns més. Estimo que els meus punts de vista sobre les qüestions bàsiques són d'una vulgaritat òbvia, d'un sentit comú maquinal. Raonables: ve-t'ho aquí. De vegades em sorprèn de comprovar que hi ha gent que no pensa com jo... Deuen ser folls..." (*De viva veu*, p. 63). I el 1967 Joaquim Molas formulava algunes consideracions inicials, i molt pertinents, sobre l'"humanisme moral i escèptic" de Fuster que oferien algunes pistes per fer-se càrrec de la dimensió més àmplia de la seua "posició intel·lectual" i que establia adequadament les coordenades d'un pensament llavors en ple desplegament.

És clar que s'imposa fer distincions, introduir el matís, mirar les diverses cares del problema. El mateix Fuster s'incomoda davant la pretensió de destil·lar una "filosofia" del seu pensament: evidentment, tenia una aversió extrema a la impostura i era molt conscient dels límits (però també de l'abast) de la seua tasca

intel·lectual, i dels buits de la seua formació, que tanmateix era molt completa, i tot sovint es defensa de les possibles atribucions grandiloqüents. Fuster defineix un punt de vista, un tarannà de fons que inspira la seua obra d'assagista i que es pot xifrar en l'escepticisme com a mètode i el racionalisme com a actitud. Aplica les cauteles de la raó a algunes perplexitats essencials de l'home contemporani en una societat en transformació. La idea i la realitat del progrès tècnic és una de les grans qüestions, recurrents, que tracta. Els grans sistemes de pensament, de coherència forçada i problemàtica, però d'aparença acabada, li resulten suspectes. I esmerça el seu enginy a mostrar-ne les contradiccions i, en darrer terme, a demostrar-ne la inanitat. D'ací també la idea bastant expeditiva, expressada en un aforisme famós, sobre la filosofia (o, més ben dit, sobre una certa filosofia) com a empresa impossible.

Sovint exhibeix, així doncs, un posat antifilosòfic que, en realitat, és merament antimetafísic i contrari a la propensió especulativa sense fonament. En aquest sentit, l'estil de pensar fusterià és l'antítesi de la voluntat de sistema. Res a veure, doncs, amb la filosofia entesa com a edifici conceptual abstracte i transcendent, com a elaboració categorial més enllà de la història. Més aviat adscriu aquesta mena d'elaboracions (tot i acceptant la lògica de la seua aparició en un moment determinat de l'evolució de les idees i el seu valor evident com a documents de cultura) al ram de les superxeries o de les maniobres de consolació que ultrapassen els límits d'allò que una raó desperta i exigent pot tolerar.

Però les reflexions al voltant de la mesura humana, del canvi històric, de la significació del progrés, de l'humanisme en l'era tecnològica, de la societat de masses, del procés de la civilització i les seues contradiccions (i altres temàtiques molt presents en la seua obra, com ara les relacionades amb la creació artística, l'originalitat o les pulsions del "jo"), suggereixen elements filosòfics en la seua obra, si per tal cosa entenem no la voluntat de cap sistemàtica o la definició de categories, la construcció d'un edifici categorial intemporal, sinó la recerca de *lligams de sentit* a partir d'una visió transdisciplinar que és capaç de problematitzar i de problematitzar-se. Perquè llegida amb cura, en molts replecs de l'obra fusteriana s'hi pot trobar una visió crítica de la modernitat occidental, una reflexió aguda sobre les possibilitats humanes en l'època contemporània que té l'avantatge de la radical historicitat, és a dir, que construeix una visió complexa de l'avatar històric de la modernitat d'ençà del Renaixement i la Il·lustració i que no cerca invariants o pures abstraccions, sinó besllums significatius, il·luminacions, apunts per a una interpretació general amb base material i històrica.

I aquesta és, al capdavall, una de les possibilitats del pensament filosòfic, que a més resulta especialment pertinent en el panorama contemporani, caracteritzat per la desfeta de la metafísica i la crítica generalitzada a la pretensió de la filosofia com a coneixement substantiu. El territori d'allò filosòfic, certament, es veu sotmès a un encerclament progressiu com a efecte d'algunes dècades de crítica epistemològica i d'invasió de les seues parcel·les més preuades per disciplines científiques (de la física a la psicologia, de la biologia a la sociologia) d'un nivell de complexitat i rigor creixent i amb una capacitat d'autorreflexió cada vegada més gran.

Els intersticis possibles de reflexió que hi resten demanen una altra mena d'aproximacions, i en tot cas una mirada instal·lada en les concrecions de la realititat més immediata, a partir dels resultats de les diferents àrees de coneixement científic. La mirada racionalista, respectuosa de les dades empíriques, que tanmateix és conscient que no tot s'acaba ací, sinó que hi ha un territori apte i necessari per a la recerca de sentit, un territori en què l'assagisme filosòfic pot trobar-se còmode, coincideix en bona mesura amb el tarannà de fons que informa l'obra fusteriana. Vet ací un bon tema d'estudi i de debat. No es tracta tant de reivindicar una adscripció problemàtica com de problematitzar les adscripcions i fixar l'espai possible d'un pensament.

Perquè a més, ben mirat, un bon feix d'allò que s'accepta com a pensament filosòfic sense escarafalls té un perfil que no s'allunya tant del que estem considerant. I podríem posar-ne exemples, bastants, de cultures ben properes, actuals i del passat. Ara bé, cal ser ben conscients que això demana una ampliació

de camp. Demana, concretament, admetre que hi ha moltes possibilitats de “filosofar” més enllà de les definicions acadèmiques, que hi ha pensament filosòfic més enllà de l’estricta inserció en una escola o un corrent, de la reiteració de formulacions consagrades o del comentari dels grans textos del passat, de la indagació filològica. Cal no confondre filosofia amb història de la filosofia.

Sovint desqualificat en raó d’una presumpta tendència a la banalització (les ironies i els sarcasmes no es perdonen), l’obra de Fuster demana un reexamen urgent. Potser seria una bona ocasió l’elaboració *sine ira et studio* d’una biografia intel·lectual a la manera anglosaxona, amb tots els ets i uts, és a dir, no reduccionista, competent i capaç de fer justícia a la complexitat d’un pensament polièdric, i en aquesta mesura atenta a l’evolució del seu pensament i a les seues relacions amb els corrents intel·lectuals del llegat occidental (humanista, il·lustrat) i, específicament, del segle XX, amb els quals va establir un diàleg viu, en un arc de preocupacions que va, per posar-hi fites, del surrealisme a la primera postmodernitat. Caldria prescindir en tot cas de qualsevol biaix derivat del desacord, perquè de vegades hom té la sensació que les desqualificacions naixen sobretot d’una divergència, confessada o no, quant a posicions (en matèria d’orientació filosòfica —Fuster és un materialista, partidari de l’epicureisme i, sobretot, un antielitista consumat— o d’opció política i nacional), la qual cosa es tradueix sovint en una mena de discurs desvaloritzador que no fa ni de lluny justícia a la volada del personatge. Un personatge cabdal de la cultura del nostre país. I no en tenim tants.

Finalitzaré amb una observació sobre l’antielitisme. Fuster era partidari del major benestar possible per a la major quantitat possible de gent. Era molt conscient de les limitacions socials, pel que fa a impacte i gaudi potencial, de les creacions culturals del passat: sabia ben bé les funcions i aplicacions de l’alta cultura, que situava en el context social i històric que pertocava. Era un aferrissat adversari de les idealitzacions del passat, i en aquesta mesura totalment refractari a la crítica romàntica del progrés, en les seues versions antigues i actuals, i als irracionalismes de tota mena. La qual cosa, però, no el transformava en un adepte ingenu de qualsevol progrés, inconscient de les contradiccions, pèrdues i punts foscos d’un procés tan complex com paradoxal. Defensava les possibilitats que la tècnica, i fonamentalment els canvis socials que comportava (amb l’accés d’una part creixent de la població a un benestar elemental i als instruments bàsics de creació de cultura), oferia a una majoria secularment sotmesa a exclusió. Aquesta és una problemàtica viva, potser d’una actualitat esclatant a hores d’ara en què la qüestió desborda els marcs geogràfics i es fa pròpiament mundial, i ha entrat en una espiral de conflicte que, si ens hi fixem bé, determina en gran mesura la nostra situació actual. La lectura de Fuster pot resultar en aquest sentit considerablement il·luminadora.

Però la posició de principi en contra de l’elitisme, de les concepcions aristocratitzants que reserven el gaudi de la cultura (i els seus beneficis materials més tangibles) a minories privilegiades, les úniques que poden lliurar-se a la creació excelsa, es troba sens dubte a contracorrent d’una propensió curiosament bastant estesa a hores d’ara en alguns àmbits, tocats d’un pessimisme cultural profund, que enllaça potser inconscientment en alguns casos amb el pensament més reaccionari i carregat de conseqüències sinistres. Fuster va fer una crítica radical de l’elitisme aristocratitzant, derivat del pensament de la dreta conservadora —en les seues diverses variants— de l’època d’entreguerres, una actitud que troba avui nous adeptes, en versions vulgaritzades i agressives, que entre altres coses cerquen els mals de la nostra cultura en els minsos esforços que hom ha fet per adaptar-la a la societat de masses. Llegir Fuster, avui, pot ser també un bon antídot contra aquest menyspreu profund per les possibilitats humanes sense exclusions.



núm. 4, hivern 2004

Una lectura



CIXOUS, Hélène. *Las ensoñaciones de la mujer salvaje – escenas primitivas*, Traducció al castellà de Yoel Langella i Arnau Pons. Col·lecció Cuadernos inacabados, Horas y Horas la editorial, Madrid, 2003, 132 pàgs.

Las ensoñaciones de la mujer salvaje és el primer llibre de ficció traduït a l'estat espanyol de l'escriptora francesa Hélène Cixous. Ja s'havia editat *La Risa de la Medusa,* traduït per Ana Mª Moix, llibre que inclou tres assatjos, un d'ells *L'heure de Clarice Lispector*. I no endebades cito a Lispector i a Moix; és per enaltir la feina dels traductors en general i la dels de *Las ensoñaciones de la mujer salvaje* en particular: Yael Langella i Arnau Pons. Perquè traduir té categoria de gènere literari quan la traducció és feta com cal, quan la traducció conté una càrrega d'entrega passional de qui tradueix envers l'obra traduïda. Traduir la prosa d'Hélène Cixous esdevé asumir, a sobre, un risc de perillositat, perquè és una prosa que demana la recreació d'un llenguatge i d'uns jocs verbals pròpiament intraduïbles. L'empresa de Langella i Pons ha estat titànica i els hem (i ens hem) de felicitar, perquè prendre-se-la seriosament equivalia a reescriure el llibre, o sigui a deixar-hi una part del jo-escriptor.

Hélène Cixous és una jueva algeriana que ha esdevingut un pes pesat en l'alta cultura francesa. Icona del feminisme, filòsofa, profesora universitaria, dirigeix la seva obra narrativa (no anomenada "novel·la" sinó ficció) devers els camins desbrossats per Lacan i Derrida, com bé ens explica el prefaci de Marta Segarra. Cixous defuig el relat convencional tant per fora com per dins, trencant contínuament, ja no el concepte espai-temps, sinó la mateixa prosa, amb la introducció d'una manera de dir entre onírica i psicoanàlitica que va a la recerca del jo que sovint és l'altre. Paraules alliberades de la seva significació codificada, amb una força colpidora, van i vénen, organitzant una mena de confessió punyent sota la forma de construcció poètica. No és estrany que la Cixous, en "descobrir" *La Passion selon GH*, aleshores traduïda a França, es sentís fascinada per l'escriptora brasilera jueva d'origen ucranià Clarice Lispector, a qui em penso que no arribà a conèixer personalment perquè Lispector moriria el mateix any 1977. Els seus són uns móns paral·lels que circulen per camins inèdits i miren d'arribar a un lloc que encara no sabem com s'anomena. La relació literària Lispector-Cixous és d'aquelles que formen un huracà, els bufaruts del qual generen una única espiral i generen succió. Frases com per exemple: "Una está a punto de morir y no hay muerte" (pàg. 12) i "Y puse en mi propia obra mi propia locura" (pàg. 15) les hauria pogut escriure (si no ho va fer) la Lispector.

Les rêveries de la femme sauvage és una *rêverie* originada per una *rêverie* inicial, que impulsa un viatge al record perdut de la infantesa, al Clos-Salembier volgudament, tossudament abandonat. Fragments on surt la bici, el gos, la minyona, l'amiga francesa de l'Institut, el pare, la mare i sobretot el germà, amb qui l'autora s'intercanvia el protagonisme en la recuperació curativa d'ella mateixa.

Una textura verbal poètica i carnal, entreteixida i circular. Com el desig. Com el dolor. Intensitat a la recerca de l'estalvi per quedar-se amb l'acció restringida mallarméana; restringida a ella mateixa i projectada, i erigint-se (el relat) en descripció del món.

JOSEFA CONTIJOCH

(Barcelona, setembre 2004)

La Ben Plantada



d'ORS, Eugeni. *La Ben Plantada*. Edició de Xavier Pla. Barcelona, Quaderns Crema, 2004.

De fet, que jo recordi, aquest és el tercer cop que *La Ben Plantada* apareix publicada en un sol volum. El primer cop fou el 1912, després un altre cop als anys vinents, i ara en aquesta bella edició de Quaderns Crema. Tradicionalment, d'ençà 1935, *Teresa* compartí edició amb la *Gualba, la de mil veus*. Aquesta nova edició forma part del projecte, encetat fa anys, de publicar íntegrament la totalitat de l'obra "catalana" d'Eugeni d'Ors. Recordem que durant molts anys - a banda dels arxius de *La Veu de Catalunya*- només es va poder consultar, a l'editorial Selecta, les glosses entre els anys 1906-1910, que el mateix Xènius s'encarregà de seleccionar, corregir i suprimir.

A la Ben Plantada hi apareix abundanment la "terminologia noucentista" que Ors havia anat filant al llarg de les pàgines del diari. Ors, no vol fer un llarg poema -pensem que l'únic personatge femení al·ludit de la literatura catalana que apareix al llarg d'aquesta obra, és l'Adalaïsa, del *Comte Arnau* de Joan Maragall, i precisament per contraposar-la amb l'actitud de Teresa: nou símbol de la "raça catalana"- líric, sinó "un assaig teòric sobre la filosofia de la catalanitat". És d'aquesta manera com podem captar ja les paraules d'un jovençall Ors, a la revista "Catalunya" (any 1, núm.3), quan opina arran del Congrés Universitari Català, que les aspiracions polítiques de Catalunya resultaran estèrils sinó "s'aferma prèviament la nostra personalitat intel·lectual, i això només s'assolirà amb la restauració dels estudis de filosofia"; Teresa no és filòsofa, però, la seva actitud noucentista vol fer arrelar aquest "breviari de la raça" -no entesa des d'una òptica feixista, com després serà tan celebrada per tants règims europeus- que ha de suposar el triomf de les nostres virtuts mediterranis relligades a l'aspiració vers la recuperació de les nostres llibertats polítiques.

Aquestes gloses van aparèixer durant els mesos de setembre i octubre del 1911, a les darrerries del final de l'estiu. No serà la primera vegada que Ors enceti l'elaboració d'unes gloses amb la intenció de teixir una unitat temàtica -potser ser l'intent de fer unes "petites novel·les". Aquest serà el cas de les "Oceànides", com *Gualba, la de mil veus*, *Oceanografia del Tedi* i *La Ben Plantada*, que alleugerien la feixugesa de l'article palpitador, que cada dia, oferia Ors al diari.

La Ben plantada pretengué ser un aparador del projecte noucentista, per tal de crear una nova actitud als lectors catalans del seu diari. La imaginació s'entrecreua amb la realitat. Ors, rebutja el tarannà romàntic de l'Adalaïsa de Maragall, i el contraposa al model de vida noucentista de Teresa. La nova dona catalana que havia d'ataüllar la nova realitat política, a redòs del nou projecte polític que anaven manifestant els teòrics de Lliga, i que culminaria amb la creació de la Mancomunitat de Catalunya, i el desig d'instal·lar "l'imperi" per part d'homes com Prat de la Riba, i Ors des de la vessant cultural, iniciada des de l'Institut d'Estudis Catalans, i continuada després des de la Instrucció Pública de la Mancomunitat.

Ors volia un nou país "arbitrat" des de la voluntat d'una nova civilitat formal, arrecerada als clàssics, però, inserida a un projecte del Noucents, que havia d'"alliberar" a Catalunya de la seva llosa "romàntica" per tal d'arribar al classicisme-humanista que se'ns va passar per alt. A la ciutat noucentista, hi havia d'haver Tereses, i no Adalaïses.

La Ben Plantada és la manifestació d'un breviari de "raça", i aquest representa per a Catalunya la garantia que hi arrelaran els ideals noucentistes. Com va dir Mercè Rius,

en la seva encertada lectura d'Ors, no era una tasca senzilla recuperar la tradició d'un poble que ha sofert ruptures històriques, però, calia confiar que algun reducte "inconscient", alguna resta de *competència*, hi ha persistit al llarg dels anys, ni que sigui a l'ombra.

ADRIÀ CHAVARRIA

L'heretgia dels mots

ADORNO, Theodor W. *L'assaig com a forma*. Traducció de Gustau Muñoz. Introducció de Jacobo Muñoz. Publicacions de la Universitat de València ("Breviaris", 3). València, 2004. 64 pàgs.

De Plató a Luckács, d'Aristòtil a Descartes, Adorno traça a *L'assaig com a forma* les relacions i contradiccions que han configurat aquest gènere. Tot i cenyir-se a un espai i un temps concrets —els seus— el teòric alemany no obvia en cap moment l'evolució d'aquest gènere al llarg de la història per tal de definir les particularitats que el caracteritzen.

L'assaig quedarà configurat al llarg d'aquestes pàgines com un joc de binomis, com quelcom que se situa a mig camí entre dos pols oposats. L'assaig, doncs, entre la primacia de la forma i la primacia del contingut, entre l'abstracció i la concreció, entre la veritat i la falsedat, entre l'experiència i la teoria. Tanmateix, seria impensable que la producció assagística apostés per qualsevol separació entre forma i contingut, ja que una relació només formal amb l'art suposaria la mort d'aquest, pel simple fet que negaria qualsevol tipus d'implicació i de reacció, abandonant, així, de totes totes, la condició utilitària que, al cap i a la fi, tota producció humana, de manera conscient o no, té. I, evidentment, deixant de banda tot l'utilitarisme de què el marxisme dotarà els seus textos i la seva teoria literària en general. Això no és més, però, que una clara mostra de com el que entenem tradicionalment com a forma pot mostrar una ideologia, de com, per posar un cas, la cultura de masses du darrere el capitalisme. Els patrons del capitalisme, els seus objectius pincipals, menen a la conformació d'uns patrons artístics determinats que serveixin per arribar a aquestes fites, neutralitzant així l'art i convertint-lo en una realitat capitalista contra la qual tot marxista, com Adorno, s'oposa. Tanmateix, allò vertaderament interessant, en aquest cas, és la possibilitat de traslladar aquestes teories a l'ara i l'aquí, fins al punt que semblen reflexions fetes a propòsit dels nostres dies. D'alguna manera, la reflexió d'Adorno és extrapolable a un dels principals problemes de l'actualitat: la immersió en el món de les aparences a què es veu constantment assetjada la societat del segle XXI. El problema dels nostres contemporanis és la possibilitat que aquest assetjament ens ofereix de quedar eclipsats per aquesta forma, per la bellesa formal, sense ser capaços de discernir què és allò que s'hi amaga al darrere. L'errada és seguir la preceptiva kantiana, l'errada és pensar que allò estètic és un acte de plaer agradable quan, en realitat, és un acte de coneixement. Així, el fet de convertir l'art, la reflexió, els pensaments, etc, en mercaderia fa que autors com Adorno pensin que cal reaccionar davant la saturació, ja que tota mercaderia esdevé comunicació, però no informació ni coneixement. En paraules rabiosament modernes, dels nostres dies:

cal fer front a la incipient globalització.

L'assaig, per tant, queda particularitzat, segons l'autor, per la seva llibertat; llibertat de tria, llibertat de procediment. I potser és certament així, en societats "democràtiques". Però, tot i això, deixem sempre un espai per al dubte. Caldria, tal vegada, aprofundir en el vast concepte de llibertat per fer afirmacions tan rotundes. Actualment el capitalisme juga a fer-nos creure que realment gaudim d'aquesta llibertat. L'assaig potser també s'ho ha cregut (qui sap). La veritat és que, apaivagada la prohibició explícita, la llei penada, restam immersos en una societat que beu d'aquest "fer creure que...", una societat que juga a escriure i dir el que vol. I dic juga perquè l'assaig, com qualsevol producció artística, es veu supeditat als patrons que hem esmentat, a les regles d'un joc pensat per les grans empreses editorials del país, el joc que subjuga la creació artística a les constants que condicionen la llei de l'oferta i la demanda, el "merchandising". De fet, això ens ha conduït a una situació que ja critica Adorno en aquest llibre: la concepció del text com quelcom que ens ha de distreure, d'esbargir, i que, en conseqüència, no ha de comportar cap tipus de dificultat. Tot això ens mena, com bé diu l'autor, a un *ajornament del pensar [que] no fa més que impedir-lo.* (p. 40)

Així, Adorno concebrà l'assaig com a heretgia, com a crítica de la ideologia i, en certa manera, podríem afegir, que com a reescriptura d'allò tradicionalment establert en tant que ens és presentat com a gènere utòpic que pot portar-nos pels camins oposats al deductivisme i al cientifisme, que fins fa ben poc han presidit el món de la cultura, per donar pas a la llibertat i poder defugir la recerca d'allò pur i originari, pel simple fet que *l'assaig no apunta a una construcció tancada, deductiva o inductiva* (p. 29). I és precisament el fet que l'assaig convidi a la reflexió constant i sempre oberta el que ha provocat durant segles la por de molts dels seus detractors, que han vist en aquest gènere, així com en molts dels altres, la possibilitat del tombar del seu poder.

Conscients, doncs, del poder dels mots de la mateixa manera que ho era Adorno, i situats en un espai i un temps concrets que ara són els nostres, tal vegada sigui ara, com sembla que també plauria a l'autor del text introductori d'aquesta edició, definitivament, l'hora de l'assaig.

MARIA MUNTANER GONZÁLEZ

La pena i la glòria

PUIXKIN, A. S. *El genet de bronze. Un relat de Petersburg*. Traducció, notes i comentaris d'Helena Vidal. Publicat per Promociones y Publicaciones Universitarias, S. A., Barcelona, 2004. 71 pàgs.

El nom de Puixkin, segurament, li sona a tothom que tingui el mal costum de llegir poesia, però sospito que pocs lectors catalans han tingut l'oportunitat d'adonar-se de la grandesa d'aquest poeta rus i d'admirar sincerament les seves obres. La culpa és, sense cap mena de dubte, de l'escassíssima quantitat de bones traduccions de poesia al català, i del paper francament miserable que juguen en el comerç editorial d'avui dia. I és una pena que el geni més poderós de la literatura russa passi pràcticament desapercebut en aquest país perquè els pocs traductors que hi ha no li facin cas o no siguin capaços de transmetre l'encant únic de la seva creació.

Tanmateix, sempre hi ha algú que va a contra-corrent i a pesar del poc prestigi de la traducció poètica catalana s'atreveix a proporcionar-li un moment de glòria. En el nostre

cas aquest algú és Helena Vidal, que ha fet una versió, precisament, d'un poema de Puixkin, un poema llarg (ocupa prop de 20 pàgines) i pràcticament desconegut fora de Rússia, que porta el títol d'"El genet de bronze". És una obra esplèndida, una de les més ambicioses i reeixides de l'autor, perfecta pel que fa a la forma i tràgica pel contingut. S'hi parla de la gran inundació soferta per Sant Petersburg, la ciutat natal de poeta, l'any 1824, i d'un jove, Eugeni, que perd el seny en veure que la calamitat ha destruït la casa de la seva enamorada. El poema arriba, com deia Pla, al seu punt solar, quan al protagonista, pobre, boig i sense casa, li comença a semblar que el persegueix l'estàtua de bronze de Pere el Gran —que realment existeix a Sant Petersburg i és una mena de símbol de la ciutat— i Eugeni en fuig corrents. A l'epíleg es diu, breument i amb una gran senzillesa, que el protagonista va morir solitari i se'l va enterrar per caritat.

En el poema original, s'hi manifesten tots els trets més tipics de l'obra de Puixkin, que el converteixen en la summa eminència de les lletres russes, i alhora el fan tan difícil de traduir: la claredat cristal·lina del seu estil, l'elegància i l'expressivitat ingràvida de les seves imatges, un ritme dinàmic i intens i una extraordinària vivesa i musicalitat dels seus versos. Helena Vidal, en la seva traducció, ha sabut conservar totes aquestes característiques i projectar-les sobre la tradició poètica catalana. Citem-ne un fragment:

Ciutat, creada pel tsar Pere, mon cor t'estima;
M'estimo el teu paisatge, sever i equilibrat,
El poderós corrent del Neva
Clos entre marges de granit,
Les teves reixes d'arabescos,
L'aire somiós i l'ombra transparent
D'aquelles nits de claror, sense lluna,
En què jo a casa, al meu racó,
Puc escriure i llegir sense candela,
I claregen els amples espais adormits
Dels carrers solitaris, i es retalla
L'agulla de l'Almirallat,
I l'un crepuscle estalona l'altre,
Deixant per a la nit tot just mitja hora,
Sense permetre que l'ombra nocturna
Venci el reflex daurat del firmament.

La descripció viva i pintoresca de Sant Petersburg —un dels passatges més famosos de la poesia russa— tant en l'original com en la traducció dóna la mateixa sensació d'una cosa imposant i grandiosa, i les paraules que tria la traductora són totalment congenials al llenguatge emprat per l'autor. Els passatges que parlen dels estralls produïts per la inundació són d'una naturalitat colpidora, i els detalls minuciosament recollits per Puixkin no fan sinó subratllar encara més el dramatisme de la situació.

Bruscament
l'aigua envaeix els soterranis, els canals
llancen les ones contra els enreixats,
i, com un déu Tritó, Petròpolis
queda enfonsada amb l'aigua a la cintura. (...)
I hom veu passar surant entre les aigües
parades de mercat, teulades,
desferres de cabanes, troncs,
tot l'arsenal dels botiguers,
les pobres possessions de la misèria,
ponts ensorrats per la tempesta,
taüts del cementiri devastat!

La versió d'Helena Vidal, tot i que difereix de l'original en el ritme, i a diferència del poema puixkinià, no té rima, és sempre fidel a les paraules exactes del poeta i, cosa més important i més difícil encara, a l'entonació general i l'esperit de la seva obra. El Puixkin d'Helena Vidal és igual de lluminós, transparent, puixant i expressiu que el Puixkin original, és a dir, el Puixkin percebut per la majoria de lectors russos. Ho confirma, per exemple, el passatge del poema que fa referència al protagonista llastimós i alienat a conseqüència de la calamitat que ha hagut de sobreviure.

Però el meu pobre, pobre Eugeni...
Ai las, que el seu esperit trastornat
No resistí el sotrac espantós d'aquells dies.
El bramular rebel dels vents i del riu Neva
Li retrunyia a les orelles. Taciturn,
Perdut en pensaments horribles,
Vagarejava, mut, sense objectiu.
El turmentava alguna idea, com un somni.(...)
Passava el dia errant d'aquí d'allà,
Dormia al moll; s'alimentava
De qualsevol bocí de pa
Que algú li donés per almoina.
La roba que duia s'anava envellint,
Es gastava i es desfeia a parracs.
Els nens, cruels, sovint el perseguien
A cops de roc. I més d'una vegada
Rebia fuetades dels cotxers,
Perquè no distingia plaça ni carrer,
Tant li feia per on travessava.
L'eixordava el soroll d'una ànsia interna.
I així, ni home ni animal,
Ni carn, ni peix, ni ésser d'aquest món
Ni esperit difunt, anava arrossegant
La seva vida miserable...

Val la pena esmentar, també, un element d'aquest poema, molt poc freqüent en la literatura russa del segle XIX: un toc de misticisme. Les al·lucinacions sinistres d'Eugeni —la imatge del monument a Pere el Gran que de cop i volta resulta animat i el persegueix— tenen un matís transcendent i una gran força suggestiva.

Li havia semblat entreveure
Com el rostre terrible del monarca,
Encès, de cop i volta, d'ira,
Es girava cap a ell a poc a poc...
I ara corria per la plaça buida,
Sentint al seu darrere,
Com un retruny de trons,
El cavalcar feixuc i ressonant
Damunt l'empedrat sotragat.
Il·luminat per una lluna pàl·lida,
El braç alçat, l'encalçava el Genet
Damunt del seu corser de casc retronadors;
I tota aquella nit, el pobre orat,
Anés per on anés, el perseguia
Pertot arreu amb cavalcar feixuc
L'estàtua del Genet de Bronze.

La traducció, editada per les Publicacions i Promocions Universitàries de la Universitat de Barcelona, inclou notes i comentaris força recomanables i instructius per a aquells que vulguin saber més de Puixkin, de la seva obra i d'"El genet de bronze".

Tot plegat, això vol dir que, malgrat tot, encara existeixen persones que

volen i poden enriquir la literatura catalana amb unes magnífiques versions de la poesia estrangera, i més concretament, la de Puixkin, com hem dit al començament, pràcticament ignorada en aquest país. D'aquesta manera, als lectors catalans se'ls presenta una ocasió única de llegir, comprendre i enamorar-se d'una gran obra del poeta rus, gràcies a la traducció digna i acurada d'Helena Vidal. Aprofiteu, senyores i senyors.

XÈNIA DYAKONOVA

Un mil·leni de què?

Llegeixo l'antologia poètica IMPARABLES, contra la qual no tinc res i sí molt a favor, ultra la simpatia personal i poètica amb uns quants dels antologats; de manera que no entro en l'antologia pròpiament dita i em quedo amb el Pròleg. Per no fer cas dels exabruptes que es prodiguen en aquest curtíssim text carregat de vidriol i prepotència, (tan carregat que quasi es podria prendre com una animalada semi-ridícula d'una colla d'alumnes brillants i entremaliats), em centraré en la desafortunada frase final, d'estètica "gore" i feixista, que no convé deixar passar: "Som els qui obrim les portes del mil·lenni: brindem davant el ventre obert de l'enemic". Saben la connotació nazi del mot "mil·lenni"? De quines portes són vostès porters? Està inclosa, en la seva feina d'uixer, un protocol o un llistat de qui hi entra i qui en surt (del mil·lenni)? Qui necessita que vostès obrin o tanquin res? De quin enemic parlen? Qui té enemics de categoria esbudellable en poesia? Qui serà l'esbudellador i qui l'esbudellat?

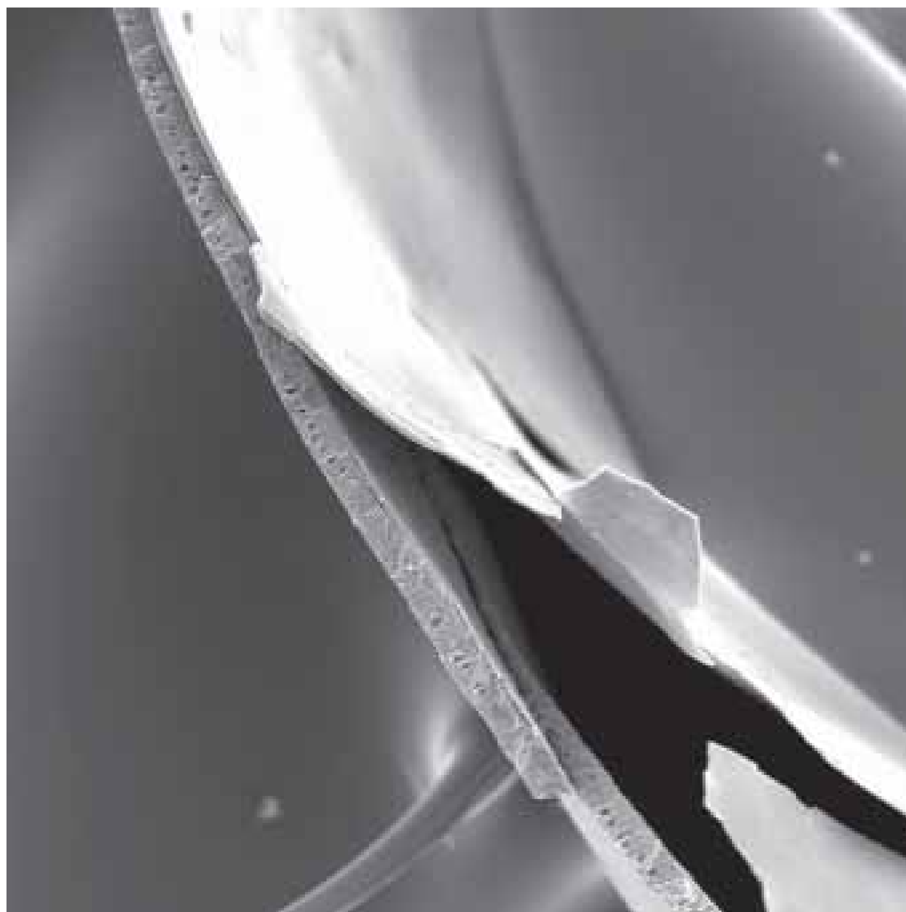
Senyors i senyores: massa copes han brindat al llarg de la història sobre ventres oberts (miren de tant en tant el diari?), com perquè ara, vostès, orientats per vés a saber quina mala bava, gosin fer un brindis que posa la pell de gallina. Si aquesta frase només volia fer gràcia, igualment no deixa de ser desdenyable. Dóna la impressió que la gasòfia televisiva ha penetrat el món de l'alta cultura, amb la connivència d'uns quants intel·lectuals que fan servir la mateixa estratègia dels dirigents televisius: audiència al preu que sigui, ni que el preu sigui la perversió del gust. O és encara quelcom més terrorífic?

Si el futur de la poesia catalana ha d'estar governat per unes ments amb evident mania persecutòria —que els fa inventar enemics on, amb molta sort, només hi ha lectors i en el pitjor dels casos hi ha la indiferència no-lectora— val més que els i les poetes de bona jèia es retirin al quarter d'hivern dels inservibles (un suggeriment per una nova antologia: INSERVIBLES), o enfilin l'exili, o desertin de tanta faramalla.

No cal desitjar als "imparables" que topin amb cap esbudellador pel llarg camí de la vida, ni que ningú brindi davant el seu ventre obert i sí, en canvi, que gaudeixin de molta salut i prosperitat. A fi de comptes, la platja de la poesia és gran i hi cap tothom, àdhuc algun eixelebrat-ada, probablement insignificant, que vol prendre el sol, o remullar-se, o mirar l'horitzó tot reflexionant sobre la humana condició i les seves collonades.

JOSEFA CONTIJOCH

(Article publicat a l'AVUI, dijous 28 d'octubre del 2004, pàg. VI Cultura)



ITSKHAQ LAOR

Cinc poemes

traduïts de l'hebreu per Arnau Pons

Itskhaq Laor va néixer el 1948 a Pardés Khanna (Verger d'Anna), poblat jueu fundat el 1929, situat a la contrada nord de la plana de Xaron. El seu pare va emigrar-hi de Bielefeld (Alemanya) el 1934. La seva mare havia vingut de Riga (Letònia). Laor és poeta, novel·lista, dramaturg i periodista (especialment per al diari *Ha'aretz*). El 1972 es va negar a servir l'exèrcit israelià en els territoris ocupats. Els anys 80 va escriure poemes de condemna a la guerra del Líban. El 1985 la seva obra teatral *Efraïm torna a les armes* és censurada perquè «desacredita el paper dels militars a Judea i Samaria». El 1990, el primer ministre d'aleshores, Itskhaq Xamir, va refusar de signar «el Premi de Poesia atorgat pel Primer Ministre», que li havia estat concedit. Itskhaq Laor va denunciar davant del Tribunal Suprem israelià la censura de pel·lícules i d'obres de teatre, amb la qual cosa va aconseguir que es deixés de censurar les obres de teatre, però no pas les pel·lícules. És un dels pocs escriptors israelians que ha signat la petició per la pau a Palestina, publicada pel Parlament Internacional d'Escriptors.

Per a qualsevol cerca sobre Itskhaq Laor a internet, cal utilitzar la transcripció anglosaxona del nom: Yitzhak Laor.

L'ordre del dia

Recorda
el que
va fer Amalec
—a tu, és clar—.
Canvi.
Fes-li a Amalec
allò que Amalec
va fer —a tu,
és clar—. Canvi.

Si
no et trobes
un Amalec,
crida l'Amalec a qui
t'agradaria fer-li
allò
que Amalec va fer
—a tu, és clar—.
Canvi.

I no compararàs
res
amb el que Amalec
va fer —a tu,
és clar—. Canvi.
Sobretot quan
vulguis fer
el que
va fer Amalec
—a tu, és clar—.
Canvi i fora.
Recorda-ho.

ITSKHAQ LAOR

Els recordarem tots

I així fa l'Estat
amb el país: cull dies
commemoratius, per fer-ne
un ram ben gros. Roses
roges
o branquillons
per netejar la terra
de la sang vessada (la terrosa)

I així fa l'Estat
amb la mare (la terrenca): li acosta
l'espatlla nacional
el dia
commemoratiu, i la resta de dies
l'honor
en cas que l'espatlla
escanyolida del pare
es trenqui (el cordó umbilical
del pare
i de la mare
fa molt de temps que estan
ben enterrats)

I així fa l'Estat amb el fill
del país
declarat enemic:
n'esborra la tomba, n'arracona
la memòria, n'escanya
el coll trencat de la mare, n'esmica
les espatlles del pare
el terrenc,
en destria
una tomba d'una altra
com si fossin perranyes
i no entranyes.

ITSKHAQ LAOR

Habitació 4, al vespre

Oh, desgraciada laïcitat, vida transparent, porta
espatllada que no s'obre ni es tanca
La mort passa per davant nostre com una dona afamada.
S'acaba el dia i no hi ha hagut temps
de parlar-ne ni un lloc adient per als crits o el minut
de silenci. Uns quants l'han rentada i uns altres li han parlat
com de costum i uns altres l'han ajudada a alenar i uns altres
han cantat, i també hi ha hagut aquell que feia comèdia, i la memòria encara s'estava allà
esmicolant-se com el cascall, i ningú no semblava tenir pressa: darrer
àpat, prolongat, culpable, pacient, i el mateix aire
—respirat com de costum, sense xiulet, transparent— ha passat davant dels nostres
cossos, ha entrat, ha oxigenat, ha sortit, ha capolat lentament, ha fet que s'escolés
el seu cor. I de sobte t'has asseguda, has assenyalat la finestra
amb la mà que et tremolava com una branca, mirant d'empassar-te l'aire
espès amb aquest petit forat, el pulmó. Així, la mort
ens ha travessat pel davant
invisible
silenciosa
i ha entrat dins teu, precisa, ha escanyat

I no és la por que em fa la mort el que m'ha fet parlar sinó
el seu rival, que significa amor a la vida, que significa
santedat, que significa teixit brodat i un altre teixit brodat
i encara un altre teixit brodat.
Obro jo mateix els meus llavis i la meva boca exclama les seves lloances.

(Sóc un home sense paraules, quasi com un ase
davant de l'àngel, coltell. Rere la finestra la ganya
monstruosa de la fosca).

ITSKHAQ LAOR

Ocell

I encara que Déu existeixi, no és
tan gran com el món (tot i ser
més gran que els homes)

De sobte t'has volgut aixecar, girada
cap a la finestra,
has allargat una mà escanyolida, què volies agafar,
aire per alenar? Què has vist
a fora?

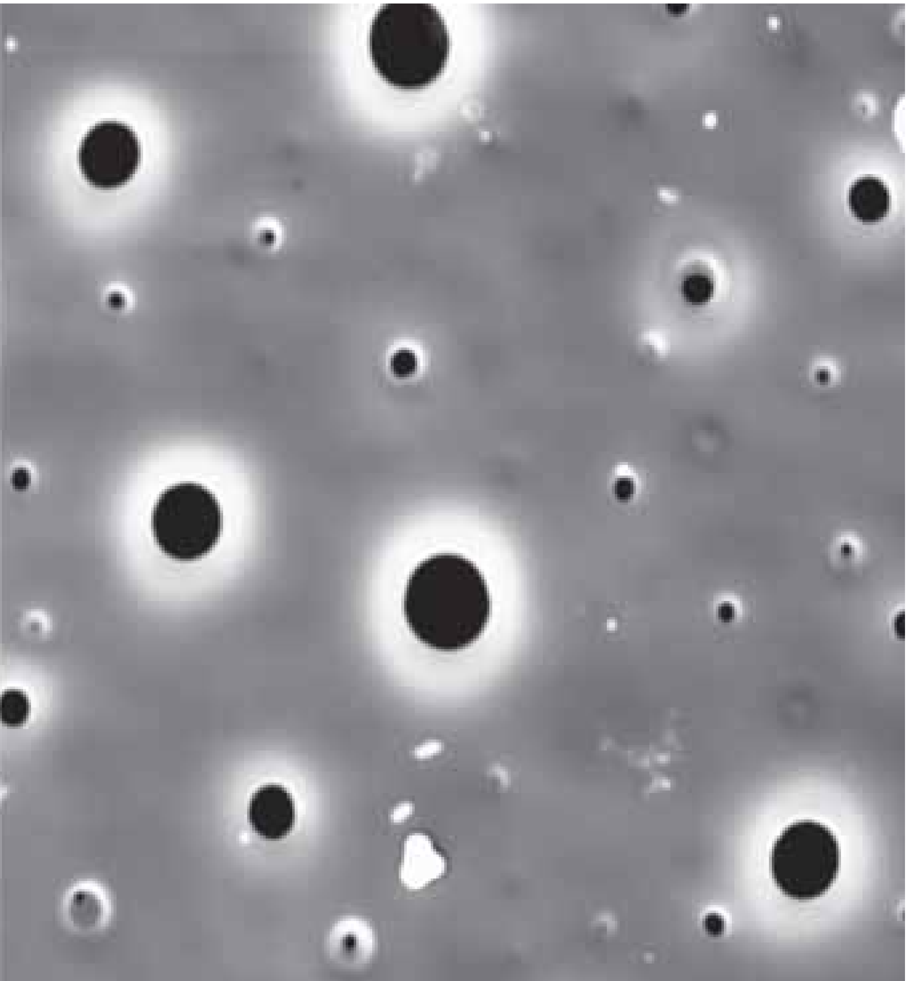
Un sostre de ciment i una barana groga com el bec
d'un pollet i un tros de cel ploma arrabassada
al cos
de l'ocell que blaveja
tota cosa mira
de treure't d'aquí
arrencant-te el blanc
dels ulls (jo ho he vist)

ITSKHAQ LAOR

Difícil de conèixer

Es va desfent la teva carn
fins que és difícil de conèixer (i encara per molt menys
que això
es diuen també les mateixes paraules) i si ara torno a teclejar
la frase fins que és difícil de conèixer fins que és difícil de conèixer fins que és difícil
de conèixer, tot just abans
de l'alba, en els moments d'insomni que tu
no has provocat, que potser tu no has provocat, estic
amb tu, pare meu (tu que t'has mort a l'estiu), estic amb tu,
a una hora freda del matí, quan a fora
encara negreja i el gebre
cobreix la terra. I si teclejo
una vegada més, fins que és difícil de conèixer fins que és
difícil de conèixer fins que és difícil
de conèixer (i hi torno, i hi torno) per ventura tornarà
a bategar la carn
de la llengua amb el seu pols. Es va desfent
la teva carn fins que és difícil de conèixer

ITSKHAQ LAOR



Ibrahim Tuqán (1905-1941)

Poeta i mestre d'escola nascut a Nablús, Palestina. Germà de la poetessa Fadua Tuqán. Excel·lent coneixedor de la poesia àrab clàssica i especialment de la de l'època *abbassí*. Formalment és un poeta d'arrel clàssica malgrat que això no li treu claredat i sentit als seus versos. És un testimoni molt destacat del poble palestí. També va conrear la poesia amorosa de tradició arabiga.

Mahmud Darwish (al-Birwa, 1942)

Nascut a Palestina. La seva literatura té des del començament una clara militància política; va ser empresonat a Israel i a principis dels 70 va marxar a diversos països socialistes d'europa i després a Egipte, des de fa alguns anys viu a Beirut. És un dels poetes àrabs contemporanis més coneguts. Ha recitat la seva obra davant de nombrós públic arreu. Entre els seus llibres destaquem: *Fulls d'olivera*, 1964; *Enamorat de palestina,* 1966; *Els ocells moren a Galilea*, 1971; *Menys roses*, 1986.

Samih al-Qasim (Zarqa, 1939)

Nascut a Palestina, de confessió drussa i militant comunista, viu a Israel on està molt compromès amb la causa palestina. És un poeta directe i poc retòric. Entre els seus llibres podem destacar: *Cançons dels camins*, 1964; *Alcorà de la mort i el gessamí*, 1970*; La gran mort*, 1972.

Abu Salma (Damasc, 1909 - Washington, 1980)

Pseudònim d'Abdelkaim al-Karmi, nascut a Damasc però d'origen palestí, on emigrà l'any 1948. Després ha viscut quasi sempre un altre cop a Síria. No és un poeta molt prolífic, la seva obra més coneguda és *El refugiat,* apareguda l'any 1953.

Traducció de Laura Vega i
adaptació d'Andreu Subirats

"Matar un home és un crim; matar un poble és una tema a discutir"

Ibrahim Tuqán

Mentre s'arrossegaven, besaven la terra del seu país,
i la terra es va convertir en jardins i rierols.

Abu Salma

PASSAPORT,
Mahmud Darwish

No em van reconèixer en les ombres
que xuclaven lo color de la fotografia del meu passaport.
Davant d´ells lo meu dol es mostrava
a un turista embadocat, consumidor d´imatges.
No em van reconèixer, no!
No em dixeu les mans sense sol perquè
l´arbre em coneix, me coneixen totes les cançons
de la pluja, no em dixeu blanc com la lluna pàl.lida;
tots els pardals que em seguixen fins a la porta
de qualsevol aeroport llunyà,
tots els camps de blat,
totes les presons,
totes les barbes blanques,
totes les fronteres,
tots els mocadors que flamegen,
tots els ulls estan en mi,
però els han fet caure del meu passaport.
Lliure de nom i lliure de pertinença a la terra
que les meues mans han solcat.
Encara, avui, Job lo pacient, clama el cel:
-No em feu ser altra vegada exemple,
vatros, vatros, Profetes!
No demaneu als arbres el seu nom,
no demaneu als rius per la seua mare.
Des del front respiro espases de llum,
de la meua mà brolla aigua dolça.
Tots els cors de la gent són la meua nacionalitat,
traieu-me ara, si voleu, lo passaport.

A TOTS ELS HÒMENS ELEGANTS DE L'ONU
Samih al-Qasim

¡Cavallers d'arreu!

Amb corbates al bo del migdia

i excitants polèmiques.

¿Què hi pinteu, digueu-me, en el nostre temps?

¡Cavallers d'arreu!

La molsa que ja m'ha crescut al cor

envela els murs de vidre,

les abundants reunions,

els discursos vitals,

els espies, les masses, les frases fetes de les putes.

¿Què hi pinteu, digueu-me, en el nostre temps?

* * *

¡Cavallers!

Dixeu anar a la seua la lluna dels micos,

i veniu-vos-en cap aquí,

perquè a n'este món, jo faig perdre els ponts.

La meua sang està groga,

lo meu cor abatut al fanguer dels vots.

¡Cavallers d'arreu!

¡Que sigue la pesta la meua injúria, i les serps, ma tristor!

¡Relluents sabates d'arreu!

Tinc més venjança que veu,

lo temps és un covard,

i jo no tinc mans!

sis mesos

juny

"Abans he insinuat un possible paral·lelisme entre la marginalització a què ha estat sotmesa la cultura catalana i la marginalització cultural de les dones."

Maria-Mercè Marçal

juliol

"Però nosaltres no escrivim un poema líric, sinó un assaig teòric sobre la filosofia de la catalanitat."

Eugeni d'Ors

agost

"Ets un esclau? Llavors no pots ser amic. Ets un tirà? Llavors no pots tenir amics."

Friedrich W. Nietzsche

setembre

"fins que ens arribà als llavis l'herba/ i els noms ens esborrà"

Emily Dickinson

octubre

"Potser sigui impossible comprendre el propi rostre."

Jean-Paul Sartre

novembre

"Una vibració luxuriosa mou contínuament a Cloe, la més casta de totes les ciutats."

Italo Calvino

"La lectura de tots els llibres bons és com una conversa amb les persones més honrades dels segles passats que n'han estat els autors"

R. Descartes



Membranes

Carles Torras Font

Membrana: *barrera selectiva* entre dues *fases*, la qual permet un procés de *separació* [1]. Tal com raja. Però quin és el sentit d'això? Podeu trobar a continuació una mica de comentari del què la paraula amaga.

És una *barrera* allò que impedeix o trava la lliure circulació, i *selectiu* allò que distingeix d'entre alguna qualitat. I aplicant aquestes definicions a les membranes, i afegint-hi algun ingredient més, es pot explicar que aquestes són uns materials que a través seu, permeten circular algunes espècies d'entre una mescla (per diverses raons que més endavant es comentaran); i justament per aquest fet, la segona part de la definició: la *separació*. El fet que quelcom d'entre una mescla sigui capaç de travessar la membrana a diferència d'altre, té com a conseqüència aquest procés. Llavors, resulta obvi parlar també de dos costats: aquell on es troben les espècies susceptibles de travessar la membrana i aquell on es troben les que ho han aconseguit; aquests costats s'anomenen tècnicament *fases* (separades doncs, per la membrana).

I tot seguit, s'ha de comentar la *raó*, de fet, les raons d'aquesta circulació: les causes d'aquesta discriminació. Potser el més senzill d'entendre és la raó de la *mida*, i un estri que funciona de la mateixa manera i és força comú és el garbell: una xarxa o un entramat metàl·lic que permet obtenir una sorra fina, ja que les partícules més grosses no poden passar pels forats. Doncs és aquest el principi de les membranes poroses: materials amb certs porus (espais buits entre la matèria) que permeten passar aquelles substàncies més petites que aquests. Mentre en el garbell es pot parlar de forats de mil·límetres (10^{-3} m), en les membranes s'ha de reduir l'escala (dit també ordre) a micròmetres (10^{-6} m) o nanòmetres (10^{-9} m), i per tant, es poden realitzar processos de microfiltració, nanofiltració, etc. Però també hi ha membranes no poroses, també conegudes per denses ja que no es poden veure els porus, que en realitat hi són però d'una mida encara més petita i invisible a les escales esmentades anteriorment. I això condueix a una altra raó de pas, que ja no és la mida, sinó per exemple, la *diferència de concentració* d'una espècie entre les dues fases. Una aplicació són les cel·les de combustible: una font d'energia neta. Per aquesta raó, certs ions passen a través de la membrana, la qual cosa genera un desequilibri que es compensa pel pas d'electrons per un circuit elèctric produint energia. Un altre exemple ben comú són les membranes que cadascú portem dins: els pulmons, òrgans bàsics de l'aparell respiratori i que permeten el pas d'oxigen i l'expulsió de diòxid de carboni, o encara més interiorment, les cèl·lules, que són sobretot membranes ja que es basen en la transferència d'energia i matèria amb el seu entorn. En definitiva, aquestes són algunes de les moltes raons i algunes de les moltes aplicacions [1].

Des d'un cert angle, les membranes són allò que no semblen: estructures fractàliques, difícils d'explicar i desconegudes per molts, però tanmateix quotidianes, imprescindibles per la vida en la seva forma més orgànica i esperançadores per la vida en la seva forma més sintètica: en la dessalinització d'aigua o en l'obtenció de medicaments, per exemple.

[1] **M. Mulder**. "Basic principles of Membrane Technology". *Kluwer Academic Publishers*. 2a edició, 1998. ISBN: 0-7923-4247-X.



revista d'idees i cultura

núm. 4, hivern 2oo4